Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

17

Le *questiones* di Radulfo Brito
sull'« Etica Nicomachea »

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Constantijn Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
CNRS – Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

17

Le *questiones* di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea »

Iacopo Costa

BREPOLS

© 2008 BREPOLS PUBLISHERS s.a., Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2008/0095/123
ISBN 978-2-503-52916-5

« Ma non siete voi che mi dicevate che, se vi avessero dimostrato matematicamente che la verità è fuori di Cristo, avreste preferito rimanere con Cristo piuttosto che con la verità? »

Fëdor Dostoevskij, *I demonî*

Indice

Abbreviazioni 15

Premessa 17

I Introduzione 21

1 Il Testo del 'Commento del Vaticano' 23
1.1 I Manoscritti 23
1.2 Rapporti tra i Testimoni 30
Prima unità critica: prologo e qu. 1–41, l. 20 31
Seconda unità critica: qu. 41, l. 20–qu. 60 37
Terza unità critica: qu. 61–174 41
1.3 Criteri di Edizione del Testo 48
1.4 Presentazione degli Apparati 60

2 La Struttura del Testo 63
2.1 La Redazione originaria 63
2.2 La Versione del Vat. lat. 2173 67
2.3 La Versione del Parigi, BnF lat. 15106 93

3 Radulfo Brito e il 'Commento del Vaticano' 99
3.1 La Produzione Filosofica e Teologica di Radulfo Brito 100
3.2 Le Questioni di Radulfo sul De anima e il 'Commento del Vaticano' 104
La 'dottrina di Avicenna' sulla resurrezione e il *De anima* di Radulfo 109
Alberto, Tommaso e i maestri in arti: la tradizione criticata da Radulfo 115

La dottrina sull'attività dell'anima *post mortem* nel commento al *De anima* di Radulfo e nel 'Commento del Vaticano' . 118
Il libero arbitrio 122
La conoscenza intellettuale del singolare materiale 125
3.3 Una citazione ricorrente della Summa Alexandrinorum 126
3.4 Il Commento alle Sentenze di Radulfo Brito 132

4 Fonti e Cronologia del Testo 139
4.1 Le Fonti 139
Fonti classiche 139
Fonti medievali 141
La Summa theologiae di Tommaso e l'ipotesi del commento archetipo 143
Il ruolo della σύνεσις 147
Il subiectum della continenza e dell'incontinenza 150
La virtù eroica 151
4.2 La Cronologia 154

Appendice I 157

Appendice II 159

II Edizione del testo 169
Prohemivm 171
Qu. extra litteram 177
Qu. 1: Vtrum de istis operationibus precedentibus virtutes et etiam sequentibus sit scientia 177
Qu. 2: Vtrum scientia moralis sit practica vel speculatiua 181
Qu. 3: Quid sit ibi subiectum: vtrum operatio humana vel virtus vel felicitas vel bonum agibile 182
Liber I 186
Qu. 4: Vtrum omnia bonum appetant 186
Qu. 5: Vtrum aliquis possit appetere malum 187
Qu. 6: Vtrum in omnibus operationibus humanis sit aliquis finis . . . 188
Qu. 7: Vtrum in omnibus actibus humanis sit dare vltimum finem . . 191
Qu. 8: Vtrum aliquis possit appetere aliqua duo in ratione duorum vltimorum finium 193

Qu. 9: Vtrum omnia que homo agit et appetit, agat et appetat propter vltimum finem 195
Qu. 10: Vtrum sit vnus finis vltimus omnium hominum 197
Qu. 11: Vtrum omnes artes debeant in ciuitate permitti 198
Qu. 12: Vtrum modus procedendi in hac scientia sit modus persuasiuus 200
Qu. 13: Vtrum iuuenis debeat esse conueniens auditor istius scientie . 201
Qu. 14: Vtrum felicitas consistat in voluptatibus 203
Qu. 15: Vtrum felicitas consistat in honoribus 206
Qu. 16: Vtrum honor sit in honorante vel in honorato sicut in subiecto 208
Qu. 17: Vtrum felicitas consistat in virtutibus 210
Qu. 18: Vtrum felicitas humana consistat in diuitiis 212
Qu. 19: Vtrum, si veritas et amicus dissentiant, magis sit preferendum amicum quam veritatem vel econuerso 215
Qu. 20: Vtrum sit ponere aliquod bonum separatum ydeale 218
Qu. 21: Vtrum homo habeat duo optima siue duas perfectiones 221
Qu. 22: Que vita sit melior, vtrum actiua vel speculatiua, et per consequens que felicitas sit melior, vtrum felicitas actiua vel speculatiua 223
Qu. 23: Vtrum felicitas sit bonum perfectum 225
Qu. 24: Vtrum felicitas sit bonum per se sufficiens 227
Qu. 25: Vtrum felicitati possit addi aliquod bonum minimum, ita quod felicitas cum illo minimo bono sit eligibilior quam sine illo 230
Qu. 26: Vtrum homo sit animal naturaliter ciuile 233
Qu. 27: Vtrum felicitas humana sit operatio siue consistat in operatione 236
Qu. 28: Vtrum felicitas consistat in operatione secundum virtutem . . 238
Qu. 29: Vtrum felicitas consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus 240
Qu. 30: Vtrum ad felicitatem requiratur delectatio 245
Qu. 31: Vtrum habundantia bonorum exteriorum requiratur ad felicitatem et etiam vtrum expediat ad felicitatem 247
Qu. 32: Vtrum felicitas sit bonum humanum vel a deo immissum . . . 252
Qu. 33: Vtrum felicitas sit transmutabilis 254
Qu. 34: Vtrum aliquis homo in hac vita existens possit dici felix vel quod expectet mortem ad hoc vt iudicetur felix, sicut voluit Solon 257
Qu. 35: Vtrum aliquis possit esse beatior vel felicior alio 260
Qu. 36: Vtrum fortune et infortunia amicorum redundant in mortuos 262
Qu. 37: Vtrum anima post mortem possit habere aliquam operationem 264
Qu. 38: Vtrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium vel de numero bonorum honorabilium 267
Qu. 39: Vtrum omnes homines appetant felicitatem 269

Qu. 40: Vtrum appetitus sensitiuus sit natus obedire rationi 270
Qu. 41: Vtrum virtutes habeant esse in substantia anime vel in potentia anime sicut in subiecto 274
Qu. 42: Vtrum virtus intellectiua, sicut sapientia, scientia et opinio, debeat dici virtus 276
Liber II 280
Qu. 43: Vtrum virtutes morales generentur ex operationibus 280
Qu. 44: Vtrum ex vna sola operatione generetur virtus moralis in nobis 283
Qu. 45: Vtrum virtutes morales insint nobisa natura 285
Qu. 46: Vtrum virtutes possint corrumpi in nobis 287
Qu. 47: Vtrum omnis virtus moralis habeat esse circa passiones . . . 289
Qu. 48: Vtrum virtus sit impassibilitas, sicut posuerunt stoyci 291
Qu. 49: Vtrum difficilius sit pugnare contra concupiscentiam quam contra iram 293
Qu. 50: Vtrum virtutes et artes sint circa difficilia 296
Qu. 51: Vtrum virtus sit passio vel habitus 297
Qu. 52: Vtrum virtus consistat in medio 301
Qu. 53: Vtrum medium circa quod est virtus sit medium rei vel medium rationis et quoad nos 303
Qu. 54: Vtrum virtutes intellectuales habeant esse in medio 305
Qu. 55: Vtrum iste operationes sicut furtum et homicidium possint fieri vt oportet et esse in quadam medietate 306
Qu. 56: Vtrum virtus opponatur vitio et vtrum contrarie 308
Qu. 57: Vtrum virtus magis opponatur vni extremo quam alteri . . . 310
Qu. 58: Vtrum vitia insint nobis contra naturam 312
Qu. 59: Vtrum operationibus humanis possit esse aliqua malitia vel aliquod malum 313
Liber III 318
Qu. 60: Vtrum in operationibus humanis sit aliquid voluntarium . . . 318
Qu. 61: Vtrum voluntas possit cogi 322
Qu. 62: Vtrum illud quod est violentum sit voluntarium 324
Qu. 63: Vtrum illa que fiunt metu pene vel timore sint voluntaria . . . 326
Qu. 64: Vtrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem 329
Qu. 65: Vtrum illa que sunt facta per ignorantiam sint voluntaria . . . 333
Qu. 66: Vtrum electio habeat esse in voluntate vel in intellectu 337
Qu. 67: Vtrum electio habeat esse impossibilium vel solum sit possibilium 338
Qu. 68: Vtrum consilium sit ipsius finis 340
Qu. 69: Vtrum de solis operationibus humanis possit esse consilium . 341

Qu. 70: Vtrum inquisitio consiliatiua procedat in infinitum 343
Qu. 71: Vtrum voluntas sit indifferenter boni et mali 345
Qu. 72: Vtrum, si voluntati proponatur maius bonum et minus bonum, possit ferri in minus bonum dimittendo maius bonum . . 346
Qu. 73: Vtrum aliqua actio potest dici bona vel mala propter circumstantias 348
Qu. 74: Vtrum aliquis a natiuitate possit esse bonus vel malus 350
Qu. 75: Vtrum fortitudo sit virtus 354
Qu. 76: Vtrum fortitudo habeat esse circa terribilia 356
Qu. 77: Vtrum in actu fortitudinis habeat esse delectatio 358
Qu. 78: Vtrum temperantia sit virtus 361
Qu. 79: Vtrum temperantia sit melior virtus et dignior quam fortitudo et iustitia 364
Qu. 80: Vtrum insensibilitas sit vitium 366
Liber IV 370
Qu. 81: Vtrum liberalitas sit virtus 370
Qu. 82: Vtrum liberalitas habeat esse circa diuitias vel pecunias 372
Qu. 83: Vtrum actus liberalis sit magis accipere quam dare 373
Qu. 84: Vtrum liberalitas sit maxima virtus 376
Qu. 85: Vtrum liberalis debeat plura dare quam sibi retinere 378
Qu. 86: Vtrum prodigalitas sit vitium, inquirendo simul cum hoc vtrum sit magis vitium quam illiberalitas vel auaritia 380
Qu. 87: Vtrum illiberalitas sit vitium 383
Qu. 88: Vtrum magnificentia sit virtus 386
Qu. 89: Vtrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus . . . 388
Qu. 90: Vtrum parvificentia sit vitium 390
Qu. 91: Vtrum magnanimitas sit virtus 391
Qu. 92: Vtrum magnanimitas habeat esse circa honores 395
Qu. 93: Vtrum diuitie conferant ad magnanimitatem 397
Qu. 94: Vtrum presumptio sit vitium 399
Qu. 95: Vtrum pusillanimitas sit vitium 401
Qu. 96: Vtrum mansuetudo sit virtus 403
Qu. 97: Vtrum clementia sit virtus distincta a mansuetudine 404
Qu. 98: Vtrum ira sit passio generalis non distincta contra alias passiones 406
Qu. 99: Vtrum sit dare maximum malum siue malum simpliciter . . . 408
Qu. 100: Vtrum irasci sit licitum 409
Qu. 101: Vtrum adulatio sit vitium 411
Qu. 102: Vtrum veritas sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit virtus moralis 413

Qu. 103: Vtrum veritas sit virtus specialis 415
Qu. 104: Vtrum circa ludos habeat esse aliqua virtus 416
Qu. 105: Vtrum verecundia sit virtus 417
Qu. 106: Vtrum verecundia possit esse in homine virtuoso 420
Qu. 107: Vtrum verecundia solum sit de turpefacto 421
Liber V 423
Qu. 108: Vtrum ad scientiam moralem pertineat determinare de iustitia 423
Qu. 109: Vtrum iustitia sit virtus moralis 424
Qu. 110: Vtrum iustitia sit in ratione vel in appetitu sensitiuo vel in aliquo alio sicut in subiecto 426
Qu. 111: Vtrum iustitia sit solum ad alterum 428
Qu. 112: Vtrum iustitia sit preclarissima virtutum 429
Qu. 113: Vtrum ius sit obiectum iustitie 431
Qu. 114: Vtrum iustitia legalis sit eadem essentialiter cum aliis virtutibus moralibus 432
Qu. 115: Vtrum mechans propter lucrum debeat magis dici auarus quam luxuriosus 435
Qu. 116: Vtrum iustitia distributiua et commutatiua sint diuerse species iustitie 437
Qu. 117: Vtrum iustitia commutatiua et iustitia distributiua sit idem medium 440
Qu. 118: Quale medium debeat accipi in iustitia commutatiua et in iustitia distributiua, vtrum medium rei vel medium quoad nos . 442
Qu. 119: Vtrum actum iustitie sit iudicare vel tribuere vnicuique quod suum est 445
Qu. 120: Vtrum iustitia fiat sufficienter in contrapatiendo equale . . . 447
Qu. 121: Vtrum indigentia humana sit mensura omnium commutabilium 450
Qu. 122: Vtrum nummisma sit mensura omnium commutabilium . . 451
Qu. 123: Vtrum necessarium sit habere nummisma 452
Qu. 124: Vtrum melius sit ciuitatem regi optimo viro vel optimis legibus 455
Qu. 125: Vtrum iustum paternum et iustum dominatiuum sint simpliciter iusta 457
Qu. 126: Vtrum sit aliquod iustum naturale 459
Qu. 127: Vtrum sacrificare diis sit naturale 462
Qu. 128: Vtrum combinatio maris cum femella in ciuitate sit naturalis 463
Qu. 129: Vtrum operans iniusta sit iniustus 466
Qu. 130: Vtrum epycheia sit virtus 467
Qu. 131: Vtrum liceat alicui subdito legi ire contra verba legis 469
Qu. 132: Vtrum aliquis patiatur iniustum a seipso voluntarie 471

Qu. 133: Vtrum aliquis sibi ipsi possit facere iniustum 472
Liber VI 475
Qu. 134: Vtrum intellectus practicus et speculatiuus sint diuerse potentie anime 475
Qu. 135: Vtrum omnes virtutes sint morales 478
Qu. 136: Vtrum ratio practica reguletur et determinetur ab appetitu . 482
Qu. 137: Vtrum deus possit facere quod aliquid quod factum est sit non factum 483
Qu. 138: Vtrum virtutes intellectuales debeant dici virtutes 485
Qu. 139: Vtrum sint quinque virtutes intellectuales 487
Qu. 140: Vtrum ars sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit virtus intellectualis 489
Qu. 141: Vtrum ars differat a prudentia 491
Qu. 142: Vtrum prudentia sit virtus moralis vel intellectualis 493
Qu. 143: Vtrum prudentia sit necessaria ad hoc quod homo bene viuat 495
Qu. 144: Vtrum prudentia possit corrumpi per obliuionem 496
Qu. 145: Vtrum prudentia et politica sint idem 498
Qu. 146: Vtrum prudentia sit cognoscitiua particularium 500
Qu. 147: Vtrum eubulia sit virtus 501
Qu. 148: Vtrum eubulia sit virtus distincta a prudentia 503
Qu. 149: Vtrum synesis sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit distincta ab aliis virtutibus 504
Qu. 150: Vtrum prudentia insit nobis a natura 507
Qu. 151: Vtrum appetitus rectus presupponat virtutes morales 508
Qu. 152: Vtrum ille qui habet virtutem moralem habeat prudentiam . 512
Qu. 153: Vtrum ille qui habet vnam virtutem habeat omnes virtutes . 514
Liber VII 520
Qu. 154: Vtrum ad scientiam moralem spectet considerare de continentia 520
Qu. 155: Vtrum possibile sit virtutem heroycam inesse homini 522
Qu. 156: Vtrum bestialitatem possibile sit inesse homini 525
Qu. 157: Vtrum materia continentie et incontinentie sint delectationes secundum gustum et tactum 526
Qu. 158: Vtrum continentia sit in concupiscibili sicut in subiecto vel in irascibili 528
Qu. 159: Vtrum habens scientiam rectam possit incontinenter agere . 530
Liber X 533
Qu. 160: Vtrum spectet ad X librum determinare de delectatione . . . 533
Qu. 161: Vtrum omnis delectatio sit bona 535
Qu. 162: Vtrum omnis delectatio sit per se bona 537

Qu. 163: Vtrum delectatio sit optimum 538
Qu. 164: Vtrum delectatio sit motus 540
Qu. 165: Vtrum delectatio sit in tempore 542
Qu. 166: Vtrum delectatio sit passio 545
Qu. 167: Vtrum delectationes distinguantur secundum distinctionem operationum 547
Qu. 168: Vtrum sensus visus sit purior quam alii sensus 549
Qu. 169: Vtrum in contemplatione vel in speculatione primorum entium, in qua consistit felicitas, maxime possumus continue operari 551
Qu. 170: Vtrum operatio contemplatiua, in qua consistit felicitas, sit delectabilissima 553
Qu. 171: Vtrum felicitas contemplatiua sit principalior quam felicitas practica 556
Qu. 172: Vtrum deus habeat curam de hominibus, et maxime de hominibus bonis et perfectis et scientibus 559
Qu. 173: Vtrum sermones faciant homines bonos et studiosos 560
Qu. 174: Vtrum solus rex habeat virtutem coactiuam 562

Bibliografia 565

Indice dei Luoghi e degli Autori antichi e medievali 577

Indice degli Autori moderni citati nell'Introduzione 587

Abbreviazioni

< >	suppleui
[ ]	seclusi
* * *	lacuna
† †	locus corruptus
///	legere nequit (uerbum uel eius partem)
add.	addidit, addiderunt
adn.	adnotatio (etc.)
app.	apparatus (etc.)
arg.	argumentum
corr.	correxit, correctum
coni.	conieci
del.	deleuit
exp.	expunxit
fol.	folium (etc.)
hom.	homoteleuton
interpr.	interpretatio (etc.)
inu.	inuertit, inuerterunt
iter.	iterauit
laud.	laudatum
leg.	lege
litt.	littera (etc.)
marg.	margo (etc.)
om.	omisit, omiserunt
praem.	praemisit, praemiserunt
pr.m.	prima manus
qu.	quaestio (etc.)
ras.	rasura (etc.)
resp.	responsio
sec.m.	secunda manus
suppl.	suppleui
s.u.	supra uersum
transp.	transposui
u., uu.	uersus (etc.)

Premessa

Il presente lavoro è la rielaborazione di una tesi di dottorato – preparata nel quadro di una co–tutela internazionale tra l'Università degli Studi di Salerno e l'Université de Paris–IV Sorbonne, e discussa a Salerno il 4 aprile del 2007 – il cui principale intento è di fornire l'edizione critica dell'anonimo 'Commento del Vaticano' all'*Etica Nicomachea*, così chiamato per il fatto di essere contenuto in tre manoscritti oggi conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Il testo critico sarà preceduto da uno studio nel quale diversi problemi saranno affrontati. Nel primo capitolo descriverò la storia della tradizione del testo e stabilirò i criteri di edizione. Nel secondo capitolo presenterò le diverse redazioni, o versioni, del testo. Nel terzo capitolo cercherò di confermare definitivamente l'ipotesi che l'autore del nostro testo sia il maestro in arti parigino Radulfo Brito, che lo avrebbe composto negli ultimi anni del XIII secolo. Nel quarto capitolo saranno affrontati alcuni problemi di natura storica: la cronologia del testo e le sue principali fonti.

Questo lavoro è animato da un'insoddisfazione e insieme da una speranza. L'insoddisfazione è prodotta dalla constatazione che, dopo decenni di studi sull'aristotelismo scolastico e, più in generale, sul pensiero medievale, una parte considerevole di testi e di commenti sia ancora inedita; la speranza è che questo lavoro possa in futuro incoraggiare iniziative analoghe, volte a mettere a disposizione degli studiosi gli strumenti essenziali del lavoro di ricerca, vale a dire, i testi.

La mancanza di edizioni di testi, come si potrà facilmente constatare, sarà alla base di diverse tra le numerose imperfezioni di questo lavoro; molti dei testi studiati, consultati e citati sono inediti (i commenti all'*Etica* contemporanei al 'Commento del Vaticano', i commenti di Radulfo sulla filosofia naturale…); gran parte del lavoro è stata, dunque, svolta su testi non datati, privi di note, di apparati e di introduzioni; alcuni manoscritti, inoltre, non mi sono stati accessibili; di alcune opere, conservate in più copie manoscritte, non ho potuto consultare che un numero ristretto di testimoni (è il caso del commento ai libri I e II del *De anima* di Radulfo, o del suo commento ai *Meteorologica*),

con la conseguenza che molti, se non tutti, i risultati a cui pervengo andranno sostanziati e verificati tramite ulteriori studi.

Molti sono coloro che hanno contribuito, a diverso titolo e in diversa misura, alla realizzazione di questa tesi, e ai quali desidero qui esprimere la mia gratitudine più profonda e più umile. Il professor Alfonso Maierù ha seguito ogni fase dell'elaborazione del lavoro, e senza la sua guida neppure le basi del lavoro sarebbero state gettate.

Ringrazio, inoltre, tutti i membri del collegio del dottorato in 'Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo–antica, medievale e umanistica' dell'Università degli studi di Salerno, presso cui la tesi è stata realizzata, in particolar modo il professor Giulio d'Onofrio, per aver facilitato in tutti i modi possibili la realizzazione della tesi, e la professoressa Valeria Sorge, per l'attenzione scientifica accordata al mio lavoro. Sia espressa loro tutta la mia riconoscenza.

Un ringraziamento speciale al professor Ruedi Imbach, per avermi ammesso presso l'École Doctorale V, 'Concepts et languages', Université de Paris–IV, Sorbonne, e per aver accettato di seguire il lavoro di tesi.

Il presente lavoro non avrebbe potuto essere portato a termine senza il finanziamento del Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) e della Radboud Universiteit di Nijmegen, Olanda, nel quadro del progetto « A Genealogy of Morals : The Cardinal Virtues in the Middle Ages ». Un ringraziamento particolarmente sentito lo devo al fondatore del progetto, István Bejzcy, per avermi costantemente incoraggiato nel lavoro di edizione e di studio dei commenti medievali all'*Etica Nicomachea*: la mia ricerca deve moltissimo alla sua iniziativa. Ringrazio inoltre Paul Bakker, per l'accoglienza che mi ha riservato presso il suo dipartimento.

Sarebbe difficile esprimere l'immensa riconoscenza che sento verso i padri della Commissio Leonina, alle cui sconfinate competenze innumerevoli volte ho avuto la fortuna di poter ricorrere: Louis Jacques Bataillon, Fabio Gibiino, PawełKrupa, Adriano Oliva e Zbigniew Pajda. Sarebbe stato molto difficile, senza la loro generosità immensa, realizzare alcune parti di questa tesi. Oltre che per il paradigma scientifico, che sotto ogni aspetto il loro lavoro costituisce, mi sia concesso qui ringraziarli per l'esempio morale che la loro vita rappresenta per chi, accingendosi allo studio di questa disciplina, voglia comprendere l'autentico tenore storico delle dottrine filosofiche e teologiche del secolo XIII, il secolo di Tommaso d'Aquino.

Il debito maggiore, tuttavia, l'ho contratto verso il padre René Antoine Gauthier: la sua mastodontica produzione scientifica, la sua sconfinata erudizione, la sua acribia filologica assolutamente ineguagliabile, e, soprattutto, la poderosa intelligenza con cui ha saputo affrontare problemi di natura storica, dottrinale e testuale, fanno del suo lavoro il fondamento su cui dovrà costituirsi ogni

studio riguardante non soltanto la ricezione scolastica dell'*Etica Nicomachea* e del *De anima*, ma, più in generale, l'antropologia, l'etica e la psicologia medievali. Chi scrive ha la coscienza di esser venuto meno in ogni frase, se possibile in ogni parola, alla perfezione del suo paradigma.

Il professor Roberto Lambertini e Marco Toste hanno generosamente messo a disposizione materiali di notevole importanza per la ricerca, cui altrimenti non avrei potuto avere accesso.

Vorrei inoltre esprimere tutta la mia gratitudine a Olga Weijers, per aver voluto accogliere il lavoro nella presente collana.

Molti, infine, sono le amiche e gli amici che hanno contribuito ad arricchire il lavoro di ricerca svolto in questi anni: Debora Cannone, Elena Casadei, Massimiliano Lenzi, Olga Lizzini, Eleonora Lorenzetti, Cesare Musatti, Luisa Valente. Poter crescere al loro fianco è un'opportunità assolutamente straordinaria, di cui molto difficilmente si potrebbe esagerare l'importanza. Ringrazio Paolo Falzone, per il continuo dialogo a cui si è prestato in questi anni. Con tutto il mio cuore ringrazio poi Marta Borgo, Jean–Baptiste Brenet, Dragos Calma, Emanuele Coccia, Vincenzo Derisi, Angela Guidi, Pasquale Porro, Marta Vittorini, Irene Zavattero e Gabriella Zuccolin. Ringrazio Laura, mia mamma, per il coraggio che ha sempre dimostrato e per il suo sostegno continuo e assolutamente incondizionato.

Questo lavoro è dedicato a Guillaume.

Parte I

Introduzione

1

Il Testo del 'Commento del Vaticano'

1.1 I Manoscritti

Per stabilire il testo della redazione originaria del 'Commento del Vaticano' ho utilizzato tutti i manoscritti noti che riportano tale commento. Si tratta, in tutto, di cinque manoscritti[1].

B Baltimora, Johns Hopkins Universiy, n. 9
membr., cm. 34 × 35, 18 fol., 2 col.

Questo manoscritto testimonia di una porzione di testo piuttosto modesta (terzo fascicolo, in tutto 6 fol.)[2]: oltre al prologo, le prime 21 questioni del lib. I e l'inizio della qu. 22 (il testo si interrompe *ex abrupto* sulle parole *modo uita actiua*, ll. 21–22 dell'edizione). Lo stesso manoscritto contiene altre opere attribuibili, seppure con certezza non estrema, a Radulfo, tra cui delle questioni sulla *Politica* aristotelica.

1. Tutti i manoscritti, tranne il manoscritto di Baltimora, sono segnalati, e descritti, da R. A. Gauthier, *Trois commentaires averroïstes sur l'Éthique à Nicomaque*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 16, 1947–48, pp. 190–222; il manoscritto di Baltimora è stato invece segnalato da Gauthier stesso nella recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. II-III. Problèmes de morale*, «Bulletin thomiste», VIII, 1, 1951, p. 83. Non tutte le descrizioni che fornisco hanno il medesimo grado di precisione: non ho potuto vedere il manoscritto di Baltimora, mentre sono stato autorizzato a lavorare soltanto per la durata di due giornate sul manoscritto di Parigi, che, a causa dello stato non ottimale in cui è conservato, la direzione della Bibliothèque nationale de France non consente ai lettori di vedere; questa circostanza ha nuociuto non poco alla presente ricerca, visto che parte, fortunatamente ridotta, delle correzioni o aggiunte marginali e interlineari del ms. 15106 non sono leggibili né sul microfilm né sulla copia cartacea di cui dispongo.
2. Il ms. è descritto da S. De Ricci, W. J. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, I, New York 1935, p. 755.

B riporta la redazione originaria del 'Commento del Vaticano'. Il testo sembra a tratti leggermente rimaneggiato; tali interventi, apparentemente intenzionali, non sono tuttavia né frequenti né sistematici. Il solo intervento sistematico è la sostituzione regolare di *sicut* con *ut*; inoltre, la proposizione minore di un sillogismo è, talvolta, abbreviata, ad esempio, qu. 2, ll. 22–23, *modo… nostra* diventa *modo ista scientia est huiusmodi* in B; analogamente, la conclusione di un sillogismo, data per esteso dagli altri mss., viene talvolta abbreviata con le formule *ideo etc.*, *quare etc.*

Questa parte del ms. non presenta note marginali; il testo del 'Commento del Vaticano' è generalmente corretto: vi si riscontrano pochissimi errori di copia.

P Paris, BnF lat. 15106, fol. 2ra–75ra
membr., cm. 23 × 18, 146 fol., 2 col.

Questo manoscritto riveste un estremo interesse per la ricostruzione del nostro testo, che vi è contenuto ai fol. 2ra-75ra[3]. P riporta, più esattamente, un rimaneggiamento del nostro testo, corrispondente solo in parte alla redazione originaria, redazione che si intende qui ricostruire. Il prologo è omesso, il testo dei lib. I-IV è un riassunto della redazione originaria, il testo dei lib. V, VI, VII (tre qu. su un totale di sei) e X è invece il testo stesso della redazione originaria nella sua forma *quasi* integrale[4]. Il testo della seconda metà del lib. VII e del lib. VIII e IX è invece proprio a questo manoscritto[5]. Questo rimaneggiamento del testo, dovuto ad autore diverso dall'autore della redazione originaria, sembra prodotto da uno studente o da un maestro della facoltà delle arti di Parigi che ha utilizzato, riassumendola, modificandola, ampliandola, adattandola al suo uso personale, la redazione originaria del 'Commento del Vaticano'[6].

Il medesimo manoscritto contiene inoltre un supplemento mutilo di que-

3. Cf. la descrizione fornita da R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 209–213.
4. A partire dal lib. V, il copista di P ha continuato, seppure in maniera meno evidente, ad adattare il testo alle proprie abitudini scrittorie: si nota, ad esempio, la sostituzione quasi regolare di *modo* con *sed* per introdurre la proposizione minore del sillogismo, la sostituzione della conclusione esplicita di un sillogismo con la formula *quare etc.* o *ideo etc.*, la sostituzione di *maior patet* con *prima patet*, e altri casi analoghi.
5. Sulle parti aggiunte e rimaneggiate, cf. *infra*, pp. 93–97
6. Ciò è quanto conclude Gauthier, *Trois commentaires…* cit., p. 211; per quanto riguarda la collocazione parigina, cf. *ibid.*, n. 3: in occasione della risposta all'ultima obiezione della qu. 9, nel ms. 15106 leggiamo: *si uadam usque ad paruum pontem non oportet quod cogitem semper de termino*, testo che sostituisce le ll. 55–57 della redazione originaria (i mss. restanti hanno: *quia videmus ad sensum quod si aliquis statuat sibi terminum ad quem vult ire, non oportet ipsum in quolibet passu cogitare de illo termino*).

stioni sull'*Etica* (fol. 75ra-vb), ispirate, come rileva Gauthier[7], alle questioni contenute nel ms. Parigi, BnF lat. 14698[8]. Di questo supplemento non resta che poca cosa: sei brevi questioni sul lib. I e quattro sul lib. II, la quarta termina *ex abrupto* a fol. 75vb, il resto di questo supplemento è perduto a causa della mutilazione di questa parte del manoscritto[9]. Una mano posteriore ha poi appuntato, nel margine inferiore del rimaneggiamento del 'Commento del Vaticano', i titoli delle questioni del 'Commento del Vaticano' stesso e, insieme a questi, i titoli delle questioni che formavano il supplemento; è dunque possibile ricostruire, attraverso questo elenco, quali questioni componessero il supplemento in parte perduto del ms. 15106[10]. La stessa mano che ha aggiunto i titoli delle questioni nei margini, ha poi diviso il testo in *lectiones* (indicando di volta in volta nel margine l'inizio di una *lectio*): le questioni 1–6 appartenevano alla prima *lectio*, le questioni 7–11 alla seconda, e così di seguito[11].

Questa versione del testo riveste, in alcuni luoghi, un certo interesse storico, per il fatto, ad esempio, che l'ignoto studente o maestro che l'ha 'composta', sembra aver fatto ricorso diretto ad alcune fonti citate *ad sensum* nella redazione originaria, precisando, in tal modo, il riferimento della redazione originaria. Limitiamoci ad un caso significativo; leggiamo il secondo argomento della qu. 1 della redazione originaria (ll. 7-12 dell'edizione):

> Scientia est solum de incorruptibilibus et de hiis que sunt impermutabilia

7. *Trois commentaires…* cit., p. 211.
8. Si tratta della raccolta di *questiones* che viene attribuita a Giacomo di Douai (fine degli anni '70 o, più probabilmente, inizio degli anni '80). Mi permetto di rimandare alla mia edizione di queste *questiones*, che intendo pubblicare quanto prima, per ulteriori notizie circa il testo e l'autore.
9. Le poche questioni superstiti di questo supplemento sono sufficienti a determinare il criterio sulla base del quale sono state selezionate: si tratta di questioni tradizionali non trattate nel 'Commento del Vaticano', e che dunque lo completano: lib. I: *utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane* (fol. 75ra); *utrum scientia moralis sit una* (fol. 75rb); *utrum ista scientia, idest libri Ethycorum, sit una* (fol. 75rb); *utrum omnia unum bonum appetant* (fol. 75rb); *utrum bonum habeat rationem cause finalis* (fol. 75va); *utrum desiderium humanum possit esse frustra* (fol. 75va); lib. II: *utrum qui facit opera iusta sit iustus et hoc est querere utrum habeat habitum antequam operetur* (fol. 75va); *utrum aliquis possit fieri uirtuosus ex sola persuasione intellectus* (fol. 75vb); *utrum uirtus sit habitus operatiuus* (fol. 75vb); *utrum uirtus sit habitus bonus* (fol. 75vb).
10. Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., p. 211.
11. Bisogna inoltre segnalare la presenza, nel ms. 15106, di un piccolo foglio inserito posteriormente tra i fol. 35–36, scritto solo sul *recto* e contenente un breve testo sull'amore sensuale, di cui trascrivo le prime parole: *Amor hereos est passio quedam habituata procedens ex inspectione immoderata uel cogitatione forme alterius sexus, ita quod amor hereos naturaliter est inter uirum et mulierem: Et cum amor sit concupiscentia quedam, ueritas est quod multi amantes amore ereos principaliter concupiscunt delectationes secundum tactum, et hoc non debet aliquem mouere ad credendum quod amor ereos de sua ratione sit in concupiscentia huiusmodi…*

> et vniformiter se habentia; modo iste operationes humane sunt mutabiles; quare de istis non est scientia. Maior patet I Posteriorum [I, 75 b 24–25] et per Boethium in Arismetica sua. Minor patet: quia iste operationes fiunt a voluntate nostra et talia sunt mutabilia, quia voluntas nostra se habet ad opposita.

Il riferimento a Boezio si trova in *Inst. Arithm.* I, 1 (ed. Friedlein p. 8, ll. 11-15):

> Haec igitur quoniam, ut dictum est, natura inmutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque esse dicuntur. Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur.

Ed ecco la medesima argomentazione quale la ritroviamo nella forma rimaneggiata del ms. 15106 (fol. 2ra, ll. 5-9):

> Scientia est de necessariis; sed operationes humane ordinate in finem non sunt necessarie; ergo de illis non est scientia. Maior patet per Boethium dicentem quod scientia est eorum que sui substantiam sortiuntur incommutabilem. Minor patet: quia predicte operationes subiacent uoluntati que se habet ad opposita.

L'espressione *substantiam sortiuntur incommutabilem*, assente nella redazione originaria testimoniata dagli altri mss., presuppone senz'altro un ricorso diretto al testo di Boezio da parte di P.

Presentando simili caratteristiche, P ha tutte le probabilità di offrire regolarmente un testo intelligibile: chi ha rimaneggiato in tal modo il testo lo avrà presumibilmente corretto dove necessario, migliorato e volutamente alterato; ma tale intelligibilità non deve trarre in inganno: come avremo ampiamente modo di vedere, la correttezza di un testo non ne implica *ipso facto* la genuinità. A ciò si aggiunga che le parti di testo riassunte non potranno essere utilizzate che in qualità di testimone indiretto della redazione originaria.

V^1+ V^2 Città del Vaticano, Vat. lat. 832
membr., mm. 332 × 247, 44 fol., 2 col.

Contiene solo la redazione originaria del 'Commento del Vaticano'[12]. Sul margine superiore di fol. 1ra leggiamo: *questiones super librum ethicorum secundum egidium*; senza per ora soffermarmi su questa falsa attribuzione[13], mi limito a constatare che queste parole sono state scritte su rasura da una mano

12. Il ms. è descritto da A. Pelzer, *Codices vaticani latini*, t. II.1, cod. 679–1134, [Città del Vaticano] 1931, p. 199.

13. Cf. *infra*, p. 99.

più tarda. Il testo del nostro commento occupa i fol. 1ra–43vb (fol. 44 è lasciato in bianco).

Questo ms. presenta una situazione codicologica piuttosto complessa: è stato copiato da due diverse mani, il primo copista ha copiato il primo fascicolo (fol. 1–12), il secondo ha copiato i tre fascicoli restanti (fol. 13–20, 21–32, 33–44). Il primo copista ha copiato tutte le *questiones* sul libro I, le prime sei sul libro II e la settima sul libro II (qu. 49) quasi per intero, fino alle parole: *verum est quod iratus fortiorem impetus habet* (l. 97 dell'edizione); in calce al fol. 12vb si legge la nota di richiamo: *in hora illa*. Da questo punto in poi (fol. 13ra) inizia la parte copiata dal secondo copista. Ma questo secondo copista non riprende a copiare esattamente dal punto in cui il primo copista aveva interrotto il lavoro di copia (*in hora illa in qua iratus est…*), ma da metà della qu. 41 (penultima del lib. I), più esattamente dalle parole: *quia operari uel esse principium operationis* (ll. 20–21 dell'edizione). Una parte del testo (qu. 41, l. 20–qu. 47, l. 98 dell'edizione) è dunque ripetuta due volte nel ms. 832.

Copiando una parte di testo che il primo copista aveva già copiato, è evidente che il secondo copista non abbia agito con l'intenzione di portare a termine il lavoro lasciato in sospeso dal primo copista. Siamo dunque autorizzati a supporre che la fusione del primo fascicolo con la parte restante del manoscritto sia avvenuta in un secondo momento. Risulta evidente, in primo luogo, che il ms. Vat. lat. 832 è un codice composito, ossia formato da unità codicologiche aventi diversa origine[14]; in secondo luogo, che in esso si trovano due testimoni distinti, entrambi mutili, del 'Commento del Vaticano': V^1 (fol. 1-12) e V^2 (fol. 13-43).

È necessario segnalare un'ulteriore caratteristica di questo manoscritto. Si è detto che una parte del testo è ripetuta due volte: nel fascicolo copiato dal primo copista, questa parte comune comincia alla l. 21 di fol. 11ra. Se si osserva, nel primo fascicolo, la scrittura del copista esattamente là dove comincia questa parte comune (*quia operari uel esse principium operationis…*), si nota un evidente cambiamento: la penna è stata tagliata, a partire da questo punto la distanza tra le righe aumenta, i segni sono più nitidi e più piccoli (80 segni alla l. 21 contro 70 segni alla l. 19), la mano del copista è più riposata, la scrittura ha un aspetto leggermente instabile; nel margine laterale, accanto alla l. 21 di fol. 11ra, il copista ha probabilmente effettuato una prova di penna scrivendo un segno a forma di S; circa 20 linee più sotto la scrittura si stabilizza nuova-

14. L'esame codicologico e paleografico sembra confermare questa impressione: la pergamena utilizzata dal primo copista è preparata in modo diverso rispetto alla pergamenta utilizzata dal secondo copista (colonne di 65 righe il primo fascicolo, colonne di 62 righe i fascicoli restanti; lo specchio di scrittura ha dimensioni diverse nel primo fascicolo e nei tre restanti); si aggiunga che, come mi ha comunicato L. J. Bataillon, la mano del primo copista presenta caratteristiche inglesi, mentre la mano del secondo copista presenta caratteristiche francesi.

mente; questi elementi ci indicano chiaramente che il lavoro del primo copista ha subìto, in quel preciso punto, un'interruzione. Adesso, ciò che colpisce la nostra attenzione è che tale punto del testo, in cui il copista del primo fascicolo ha visibilmente interrotto il proprio lavoro, combacia esattamente con l'inizio della parte copiata dal secondo copista.

Anticipo un ulteriore elemento, sul quale tornerò più dettagliatamente in seguito: se lo stato materiale del manoscritto ci indica, all'altezza della l. 21 di fol. 11ra, un'interruzione del lavoro di copia del primo copista, l'analisi ecdotica ci mostrerà che, esattamente a partire da quel punto, il testo dipende da un nuovo modello: se, infatti, fino alla qu. 41 (l. 20 dell'edizione = linea 20 di fol. 11ra) V^1 sembra dipendere direttamente da α, è certo che a partire da quel punto V^1 dipenda da δ, modello da cui, indipendentemente da V^1, anche V^2 dipende[15]. Le due unità codicologiche di cui si compone il codice (la prima unità è costituita dal primo fascicolo, la seconda unità è costituita dai tre restanti fascicoli) non corrispondono allora esattamente alle due unità critiche che possiamo individuare nel manoscritto (la prima unità critica è costituita dalle prime 40 questioni e dalle prime 20 ll. della qu. 41, la seconda unità critica è costituita dal resto).

Su tale stato ms. 832, mi limiterò ad alcune considerazioni che possano parzialmente gettare luce su tale situazione. Bisogna innanzitutto distinguere due diversi problemi: in primo luogo, la riunione in un solo manoscritto di due unità codicologiche originariamente estranee; in secondo luogo, il fatto che l'inizio del secondo fascicolo combaci con un'interruzione del lavoro del primo copista.

Per quanto riguarda il primo problema, non si può purtroppo dire molto: la riunione in un solo manoscritto di unità codicologiche tra loro originariamente estranee può prodursi per ragioni diverse e, soprattutto, fortuite.

Circa il secondo problema, si potrebbe formulare l'ipotesi secondo cui V^1 e V^2 siano entrambe copie di un *exemplar* diviso in pecie; in tale caso, l'interruzione del lavoro di V^1 all'inizio della qu. 41 potrebbe corrispondere al passaggio da una pecia all'altra; allo stesso modo V^2 avrebbe presumibilmente cominciato il lavoro di copia a partire dalla medesima pecia; questa ipotesi potrebbe spiegare benissimo la coincidenza dell'inizio del secondo fascicolo con l'interruzione del lavoro in V^1. A questa ipotesi si possono tuttavia rivolgere le seguenti obiezioni: non si trova, nei manoscritti che tramandano il nostro testo, alcun segno esplicito di una trasmissione per pecia; inoltre, tolto il caso descritto, non si trovano né in V^1 né in V^2 altri segni impliciti che possano far pensare ad una trasmissione del testo attraverso il sistema della pecia. Tale ipotesi risulta pertanto assai fragile.

15. Cf. *infra*, pp. 37ss.

V³ Città del Vaticano, Vat. lat. 2172, fol. 1ra–53rb
membr., mm. 320 × 325, 59 fol., 2 col.

Si tratta dell'unico testimone completo del nostro testo[16]. Il codice risale alla prima metà del XIV sec.; la scrittura presenta caratteristiche italiane. Sul foglio di guardia si legge: *Antonij de Parma Quaestiones sup. Lib. Ethic. Aristot.*, scritto da una mano più tarda[17]. Il 'Commento del Vaticano' occupa i primi 53 fol.; a fol. 53rb, dopo alcuni versi ritmici[18], comincia un secondo testo (l. 13 *ab imo*): *Quoniam homo omnes suos actus et electiones taliter ordinare debet*... Si tratta della *Questio de felicitate* di Giacomo da Pistoia[19], come è indicato nel margine: *Incipit questio de felicitate disputata bononie per magistrum Iacobum de Pistorio*; la *questio* prosegue fino a fol. 55rb, dove termina sulle parole: *et quomodo rationes contrarium probantes dissoluantur dictum sit hoc modo*. A questo punto comincia un terzo testo, ossia la questione *de potentia dei* di Antonio da Parma (fol. 55rb, l. 19): *Qvestio disputata fuit vtrum primum principium siue deus ipse sit potentie infinite*..., testo che termina a fol. 57ra: *Secundum magistrum Anthonium de Parma finit hic*. Segue una *tabula* di tutto il contenuto del codice (fol. 57rb-59ra).

Secondo Gauthier, dalla mano che ha scritto la *tabula* – diversa, a suo avviso, da quella che ha copiato il resto del ms. – dipenderebbe anche la numerazione delle questioni del 'Commento del Vaticano' nel margine del ms. Avendo per errore saltato la prima questione, che a differenza delle altre non comincia con una capitale ornata, la numerazione delle questioni nel ms. 2172 risulta sempre calante di un'unità[20].

16. Fatta eccezione della qu. 115, che V³ omette; su questa omissione cf. *infra*, pp. 58. Il ms. è descritto da A. Maier, *Codices vaticani latini*, cod. 2118–2192, [Città del Vaticano] 1961, p. 156.
17. Su tale attribuzione, errata, cf. *infra*, 99.
18. *Hii rident messi qui metunt fessi / Viuere per famam dabitur post fata sepultis / Quem semel horrendis maculis infamia nigrat / Ad bene tergendum multa laborat aqua / Si quociens peccant homines sua fulmina mittat / Iupiter exiguo tempore inherms erit / Quid ualet ars quid opes quid gloria quid venerari / Cum mors cuncta rapit condicione parit* (leg. *pari*), cf. *Carmina Medii Aevii Posterioris Latina*, ed. H. Walther, II.4, *Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii Aevii*, Göttingen 1966, p. 348, 04, dove gli ultimi due versi sono riportati come indipendenti.
19. Cf. P. O. Kristeller, *A philosophical treatise dedicated to Guido Cavalcanti: magister Jacobus de Pistorio and his questio de felicitate*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 425–463 (la questione è edita alle pp. 442–463); il testo è stato recentemente riedito, cf. I. Zavattero, *La Quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una edizione critica del testo*, in M. Bettetini e F. D. Paparella (edd.), *Le felicità nel medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Milano, 12–13 Settembre 2003, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 355–410.
20. Cf. *Trois commentaires*... cit., p. 191n.

Nei margini si trovano pochissime note scritte da una mano corsiva (fol. 17r, marg. destro: *thomas*; fol. 21r marg. sinistro: *henricus*, scil. *gandavensis*).

V⁴ Città del Vaticano, Vat. lat. 2173, fol. 1ra–75ra
membr., cm. 32 × 33, 242 fol., 2 col.

Come è già stato sottolineato da Grabmann e da Gauthier, il ms. 2173 riveste un interesse notevole per la storia della facoltà delle arti di Parigi tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV[21]. Esso contiene, ai fol. 1ra-75ra, un rimaneggiamento del 'Commento del Vaticano' che descriverò dettagliatamente in seguito. Il testo del rimaneggiamento è in parte identico, in parte completamente diverso rispetto alla redazione originaria, in parte è lo stesso testo, ma leggermente rielaborato. Il terzo fascicolo del ms., fol. 25–34, è stato sostituito al fascicolo originale, probabilmente in seguito alla perdita di questo; tale fascicolo perduto conteneva la fine del lib. III, il lib. IV e l'inizio del lib. V, ed è stato sostituito con le parti corrispondenti del commento all'*Etica* di Enrico di Frimaria[22].

I fol. 1–17 sono caratterizzati da un'accumulazione eccezionale di testo nei margini; il fenomeno si arresta del tutto a partire da fol. 18. Avrò modo di soffermarmi ampiamente su queste caratteristiche del ms. 2173.

1.2 Rapporti tra i Testimoni

La tradizione testuale del 'Commento del Vaticano' è, sotto certi aspetti, particolarmente complicata. Una delle difficoltà principali è costituita dalla frammentarietà di quasi tutti i suoi testimoni; a questa prima difficoltà se ne aggiunge una seconda, ossia che due tra questi testimoni, P e V⁴, sono spesso intervenuti volontariamente sul testo stravolgendone l'originaria struttura; una terza difficoltà è poi costituita dal fatto che due tra i testimoni del testo, V¹ e V⁴, sembrano entrambi abbandonare, ad un certo punto, un ramo della tradizione per raggiungerne un secondo, il primo all'inizio della qu. 41, il secondo tra la fine della qu. 60 e l'inizio della qu. 61.

21. M. Grabmann, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, BGPTM, XXXVI, 1, Münster 1940, pp. 63–64; Id., *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung*, München 1944, pp. 11–15; Id., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, München 1931, pp. 55–60; per la parte del ms. che ci interessa, cf. ancora Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 193–209. Cf. anche A. Maier, *Codices vaticani latini…* cit., p. 159.

22. Cf. *infra*, pp. 74ss.

La collazione dei manoscritti ha evidenziato nel complesso l'esistenza di tre unità critiche: la prima comprende il prologo, le prime 40 questioni e le prime 20 linee della qu. 41; la seconda unità critica comprende la parte restante della qu. 41 e le qu. 42–60; la terza unità critica comprende le qu. 61–174. Queste tre unità critiche sono definite dal fatto che, in ciascuna di esse, i rapporti tra i testimoni non sono i medesimi; non sarà dunque possibile stabilire un solo stemma, ma si dovranno stabilire tre stemma distinti. Ciò non comprometterà, come spero di riuscire a dimostrare, la possibilità di stabilire un criterio unitario di edizione del testo.

Prima unità critica: prologo e qu. 1–41, l. 20

I testimoni diretti, per questa sezione del testo, sono: B (fino a *modo uita actiua*, ll. 21–22 della qu. 22), V^1, V^3 e V^4. P offre un testo riassunto, e la sua testimonianza vale dunque unicamente a titolo di testimonianza indiretta.

Tutti i mss., in questa unità critica, dipendono più o meno direttamente da un medesimo modello, α, che non è l'originale, modello probabilmente caratterizzato, oltre che da una serie di errori, dalla presenza di glosse interlineari e marginali. Una serie di errori significativi comuni a tutti i manoscritti ci forniscono questa prova:

Prologo, ll. 113–114: *Sed… hominem* $BV^1V^3V^4$: la presenza di queste parole, che ho espunto, potrebbe avere origine glossematica: la frase ha tutta l'aria di essere un appunto marginale successivamente inserito nel testo: l'opinione di Alberto sul *subiectum* dell'etica è ben diversa, e l'autore del nostro testo ha intenzione di discuterla, e rifiutarla, nel corso della qu. 3 (ll. 14–16; l. 47, apparato delle fonti; ll. 78–82).

Qu. 1, l. 128: $BV^1V^3V^4$ omettono la risposta all'arg. 5, lacuna impensabile nell'originale, vista la cura con cui il testo è stato redatto; la lacuna spiega anche perchè non risultino comprensibili le prima parole della risposta all'argomento seguente: *Et per idem potest dici…*, essendo *per idem* un rimando all'argomento perduto (P non è di alcuna utilità in questo punto, che di questa questione riassume solo gli arg. 1–3).

Qu. 3, l. 32: $BV^1V^3V^4$ hanno il testo seguente: *in agibilibus finis se habet vt principium vt premissa in demostrationibus*; anche in questo caso, le parole *vt premissa*, che ho espunte, potrebbero originariamente essere state una nota marginale o interlineare inserita impropriamente nel corpo del testo. P corregge il testo: *vt principium <et> vt premissa…*; ho ignorato la facile congettura di P

e ho espunto *vt premissa*, rendendo così la citazione dell'adagio conforme al modo in cui l'autore di norma lo cita[23].

Qu. 3, l. 95: PBV^{1}V^{3}V^4 omettono la risposta all'arg. 5.

Qu. 6, l. 43: è necessario integrare *primum*; in questo caso, P interviene correttamente integrando *primo* (ho tuttavia ritenuto preferibile *primum* a *primo*, cf. l. 42).

Qu. 6, l. 77: le parole *extra hominem*, che si trovano in BV^{1}V^{3}V^4, sono certamente da espungere, e P correttamente le omette; anche in questo caso potrebbe trattarsi di una nota marginale o interlineare che precisa il senso di *finem extrinsecum* subito precedente (ad intendere: *finem extrinsecum, scilicet finis qui est extra hominem*).

Qu. 7, l. 56–57: le parole *sed… infinitum*, che BV^{1}V^{3}V^4 scrivono prima di *sicut volo*, ll. 53–54, vanno evidentemente trasposte alla fine del paragrafo affinché il ragionamento abbia senso; un analogo errore di costruzione si legge in P; ecco il testo che in P sostituisce le ll. 51-57:

> operationes humane procedunt a voluntate, verum est, sed in per se ordinatis non est procedere in infinitum; tu dicis, actus voluntatis procedunt in infinitum, verum est, ordinati accidentaliter et respectu vnius finis, *tamen qui sunt respectu plurium finium ordinatorum essentialiter tales non procedunt in infinitum*, vt volo sanari et volo me sanari.

Le parole che ho scritto in corsivo sono fuori posto, poiché atti quali 'voglio guarire e voglio voler guarire' ecc. sono appunto atti ordinati accidentalmente rispetto ad un medesimo fine, e non atti *essentialiter ordinati*; le parole in corsivo vanno dunque trasposte alla fine del periodo, dopo *sanari*.

Qu. 10, l. 9: BV^{1}V^{3}V^4 leggono *voluntatis* al posto di *vite*, corretto, che si trova in P.

Qu. 11, l. 34: le parole *ergo… permittende* sono evidentemente fuori posto in BV^{1}V^{3}V^4 (il testo di P è riassunto, ma l'ordine degli elementi che compongono il periodo è, in questo caso, corretto).

Qu. 12, l. 5: BV^{1}V^{3}V^4 leggono *acquisitum* al posto di *quesitum*, corretto, che si trova in P.

Qu. 12, l. 20: P integra correttamente *oportet*, omesso da BV^{1}V^{3}V^4.

Qu. 13, ll. 45: V^{1}V^{3}V^4 leggono *sufficiens*, al posto del quale bisogna senza dubbio leggere *conueniens*; B interviene sul testo correggendolo analogamente (cf. l'apparato del testo); il testo di P è invece troppo rimaneggiato per essere confrontabile.

23. Cf. qu. 115, ll. 20–21, e qu. 141, ll. 30–31, con le fonti indicate in apparato.

Qu. 21, l. 19: $BV^1V^3V^4$ hanno *Sed*, laddove è senz'altro necessario leggere *Secundo dico quod*… (cf. qu. 1, l. 36; qu. 14, l. 42; qu. 20, l. 40; qu. 33, l. 19; qu. 39, l. 20; qu. 45, l. 22 etc.).
Qu. 26, l. 40: $V^1V^3V^4$ scrivono *nec*, certamente da espungere (anche in questo caso il testo di P non è confrontabile).
Qu. 40, l. 52: la lezione di $V^1V^3V^4$, *probatio*, va corretta in *probatur* (neanche qui il testo di P è confrontabile).

La prova della dipendenza da α di tutti i manoscritti sarà confermata e rafforzata nelle due successive unità critiche. La dipendenza di P da α non appare nettamente in questa unità critica, tranne nei due casi – in se stessi già molto rilevanti – di qu. 3, l. 95 e qu. 7, ll. 56–57; tale dipendenza apparirà inequivocabile nella terza unità critica; le lezioni corrette di P contro $BV^1V^3V^4$ possono dunque essere ragionevolmente considerate congetture di P (o di un suo eventuale modello) sui guasti di α[24].

Gauthier aveva avuto modo di rilevare la superiorità di V^1 rispetto agli altri testimoni[25]. A questo aggiungo che V^1 si accorda, in un certo numero di lezioni piuttosto significative, con P; ovviamente, questo accordo di V^1 con P può essere verificato solo saltuariamente, nella misura in cui la versione riassunta di P lo consente. Si possono tuttavia rilevare i seguenti casi:

24. Vorrei segnalare un caso che potrebbe generare perplessità. La qu. 11 affronta il problema *vtrum omnes artes debeant in ciuitate permitti*: il primo argomento prova che l'apprendimento di tutte le discipline, o di tutte le scienze, vada consentito, in quanto ogni disciplina, a suo modo, perfeziona l'intelletto, ed è dunque un bene. Dopo aver dimostrato, nella *solutio*, che le *artes* nocive al bene comune vanno proibite (come, ad esempio, l'arte di rubare), l'autore risponde al primo argomento (ll. 41–46) sostenendo che il male che può provenire dall'apprendimento di una certa disciplina è talvolta maggiore del bene che all'intelletto potrebbe provenirne, e dunque afferma: *ex quibusdam artibus maius malum euenit aliquibus quam sit bonum illud bonum quod est perfectio intellectus ab illis artibus*, il che significa: «da certe discipline proviene un male maggiore di quanto sia bene quel bene che è la perfezione che l'intelletto riceve da tali discipline»; se questo testo si trova identico in BV^1V^3, il copista di V^4, dopo averlo fedelmente riprodotto, ha senz'altro pensato che *bonum illud bonum* fosse un errore, e ha dunque espunto il secondo *bonum*; si potrebbe essere tentati di dare ragione a V^4, eppure la genuinità del testo primitivo è confermata dal rimaneggiamento di P: *tamen maius malum ex aliquibus potest prouenire quam sit illa perfectio bonum*; si è dunque accettata la lezione di α, riprodotta da BV^1V^3 e da V^4 prima della correzione.

25. Cf. *Trois commentaires*… cit., p. 191n: «Ces deux parties [ossia V^1 e V^2], ainsi maladroitement soudées pour composer le ms. actuel, semblent d'ailleurs appartenir à une tradition textuelle différente, la première nettement supérieure»; la superiorità di V^1 non si rispecchia certamente nella sua correttezza: il suo testo è spesso corrotto, e guasti di ogni genere vi si trovano assai numerosi; la sua superiorità sta piuttosto nel fatto che esso sembra risalire ad un livello più alto della trasmissione del testo: è una copia mediocre, che tuttavia dipende da un modello che si situa su un livello superiore rispetto al modello di tutti gli altri manoscritti (eccetto P); inoltre, come vedremo, tale superiorità di V^1 va limitata a questa prima unità critica.

Qu. 6, l. 78: *homo assimilatur* V^3V^4 (*homo consideratur* B): *assimilatur homo* PV^1.
Qu. 9, ll. 37: *finem vltimum* V^3V^4: *vltimum finem* BPV^1 (in questo caso, l'accordo di B con PV^1 è da considerarsi eccezionale).
Qu. 9, l. 47: *finem vltimum* BV^3V^4: *vltimum finem* PV^1.
Qu. 18, l. 79: *ad necessaria ad vitam* V^3V^4: *ad necessitatem vite* P *ad necessaria vite* V^1 (B omette tutta la parte finale dell'argomento, da *non appetuntur*..., l. 81).
Qu. 22, l. 47: *autem* V^3V^4: om. PV^1.
Qu. 25, l. 59: *paucis natura* V^3V^4: *natura paucis* PV^1.
Qu. 27, l. 4–5: *perfectum bonum* V^3V^4: *bonum perfectum* V^1 *bonum perfectissimum* P.
Qu. 27, l. 83: *operationes humane* V^3V^4: *humane operationes* PV^1.
Qu. 28, ll. 60: *ad scientiam* V^3V^4: om. PV^1.
Qu. 32, l. 50: *produci* PV^1: om. V^3 *procedere* V^4.

A queste lezioni comuni a P e V^1, bisogna aggiungere i seguenti casi, in cui V^1 testimonia un testo superiore a BV^3V^4 (casi in cui P, troppo alterato, non è confrontabile con il testo degli altri mss.):

Qu. 1, l. 14: *est... est* V^1: *esset... esset* BV^3V^4.
Qu. 2, l. 30: *hic* V^1: *hec* BV^3V^4.
Qu. 5, l. 32: *est* V^1: om. BV^3V^4.
Qu. 8, l. 28: *vltimum* V^1: om. BV^3V^4.
Qu. 12, l. 21: *expetere* V^1 (cf. *Eth. Nic.*, 1094 b 27, *interpr. Grosseteste*): *expectare* BV^3V^4.

Se nella maggior parte di questi casi non è possibile escludere categoricamente che V^1 abbia operato per congettura, ciò non sembra sostenibile nell'ultimo caso (qu. 12, l. 21): considero autentica la lezione di V^1, *expetere*, in quanto risponde al testo aristotelico che l'autore sta citando, laddove *expectare*, degli altri mss., sarebbe una *lectio facilior*; allo stesso tempo, è difficile, se non impossibile, che V^1 sia risalito a questa lezione indipendentemente dal suo modello, ossia che *expetere* sia una sua congettura: *expectare* è infatti apparentemente corretto, e non lascia sospettare alcun guasto; la lezione ha dunque un forte valore separativo. Si può dunque ragionevolmente supporre la dipendenza, per questa unità critica, di BV^3V^4 da un modello β, copia di α, portatore delle lezioni di BV^3V^4 inferiori a PV^1.

Cerchiamo dunque di determinare in che rapporti siano B, V^3 e V^4 rispetto a β. L'accordo frequente di B con V^3 permette di affermare la loro dipendenza

da un modello intermedio tra β e B+V³, modello che ho chiamato γ, da cui discendono l'uno indipendentemente dall'altro:

Prologo, ll. 86–87: *tripliciter potest* V¹V⁴: inv. BV³.
Qu. 1, l. 26–27: *ibi esse* V¹V⁴: inv. BV³.
Qu. 1, l. 59: *politicam* BV³: *politicos* V¹ *polichios* [!] V⁴.
Qu. 2, l. 38: *scientia*: *que* add. BV³.
Qu. 10, l. 46: *est concessum* V¹V⁴: inv. BV³.
Qu. 12, ll. 35: *demonstrationem* V¹V⁴: *demonstrationes* BV³.
Qu. 16, l. 14: *hic* V¹V⁴: om. BV³.
Qu. 17, ll. 71–72: *interruptione* (P)V¹V⁴: *interemptione* BV³.
Qu. 19, l. 21: *debet magis* (P)V¹V⁴: inv. BV³.
Qu. 19, l. 58: *amicum* (P)V¹V⁴: *amicus* BV³.

L'indipendenza reciproca di B e di V³ rispetto a γ emerge sulla base dei casi:

Prologo, l. 65: *qui… sunt* V¹V³V⁴: om. B.
Prologo, l. 79: *et tribulos* V¹V³V⁴: om. B.
Prologo, ll. 98–99: *in eis… coadiuuetur* V¹V³V⁴: om. B.
Qu. 1, l. 41–42: *iste operationes* V¹V³V⁴: om. B.
Qu. 2, l. 15–16: *sed… moralis* V¹V³V⁴: *ista* B.
Qu. 3, l. 1: *de subiecto… subiectum* V¹V³V⁴: om. B.
Qu. 4, ll. 10–11: *multa… appetunt* V¹V³V⁴: *etc.* B.

Questi, insieme al gran numero di casi analoghi, dimostrano che V³ non è una copia di B. Allo stesso modo, si considerino i seguenti casi:

Prologo, ll. 66: *que requiruntur* BV¹V⁴: om. V³.
Qu. 1, ll. 12–13: *modo… omnes* BV¹V⁴: om. V³.
Qu. 1, ll. 16–17: *sed… scire* BV¹V⁴: om. V³.
Qu. 2, ll. 29–30: *propter*²*… sunt* BV¹V⁴: om. V3.
Qu. 3, l. 14: *Quia… subiectum* BV¹V⁴: om. V³.
Qu. 3, ll. 65–67: *secundum… operatione* BV¹V⁴: om. V³.
Qu. 4, ll. 23–24: *Sic… bonum* BV¹V⁴: om. V³.

I molti casi di questo tipo analogamente dimostrano che B non è una copia di V³.

Se l'accordo frequente di V¹+V⁴ contro B+V³, oltre a dimostrare l'esistenza di γ, esclude che V⁴ sia una copia di γ, l'accordo, anch'esso frequente, di γ+V¹ contro V⁴ esclude che γ sia una copia di V⁴: γ+V¹ restituisce simultaneamente

il testo di α e il testo di β, e la lezione di V^4 dovrà considerarsi un'innovazione. Si considerino i casi seguenti:

Prologo, l. 13: *incursum* BV^3V^1: om. V^4.
Prologo, l. 29: *intendo* BV^3V^1: *est intentio* V^4.
Prologo, l. 67: *iustitiam* BV^3V^1: *stultitiam* V^4.
Qu. 1, l. 14: *vitium apud alios* BV^3V^1: *apud alios vitium* V^4.
Qu. 1, ll. 97–98: *dico… mutabiles* BV^3V^1: om. per hom. V^4.
Qu. 3, l. 2: *vel felicitas* BV^3V^1: om. V^4.
Qu. 5, l. 3: *spontanee* BV^3V^1: om. V^4.
Qu. 6, l. 5: *finis* BV^3V^1: *terminus* V^4.
Qu. 6, l. 39: *secundum quod humane* BV^3V^1: om. per hom. V^4.
Qu. 7, l. 17: *deueniemus* BV^3V^1: *est deuenire* V^4.

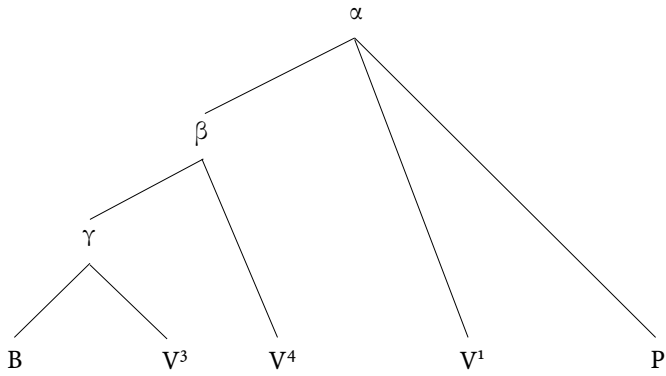
Dunque, γ e V^4 sono copie indipendenti di β.

Di fronte al caso di una variante di γ contro V^1+V^4, è evidente che la lezione di γ non presenta alcun interesse, visto che l'accordo V^1+V^4 dovrebbe restituire tanto la lezione di α quanto quella di β; per questo motivo, le lezioni di γ saranno segnalate molto raramente. A questo criterio fa eccezione la qu. 20, dove l'assenza di V^4 fa di γ l'unico rappresentante di β: in un caso quale γ contro V^1 non si potrà, nella qu. 20, scegliere meccanicamente. Si consideri inoltre il fatto che la testimonianza di B si arresta alla l. 22 della qu. 22 (sulle parole *modo vita actiua*); da quel punto in poi, l'esistenza di γ sulla linea che unisce β a V^3 diventerà assolutamente ininfluente.

Possiamo così sintetizzare i risultati sin qui acquisiti. Gli errori comuni a $BV^1V^3V^4$ e, in almeno due casi[26], a $PBV^1V^3V^4$, mostrano la dipendenza più o meno diretta di tutti i manoscritti da un modello che si è chiamato α; tali errori, trovandosi identici in tutti i nostri mss., non sono che gli errori di α trasmessisi ai mss.; la presenza di errori in α ci indica inoltre che α non è l'originale. V^1 e P sembrano copie indipendenti di α, al contrario, BV^3V^4 sembrerebbero dipendere da un modello β, copia di α, che ha aggiunto un certo numero di errori al testo di α; inoltre, all'interno della famiglia costituita dalle copie di β, B e V^3 si mostrano copie indipendenti di una copia di β, ossia di γ.

Queste conclusioni saranno confermate e rafforzate dall'esame delle unità critiche seconda e terza. Possiamo stabilire, per questa unità critica, il seguente stemma:

26. Cf. *supra*, p. 33.



Seconda unità critica: qu. 41, l. 20–qu. 60

A partire dalla l. 20 della qu. 41, ai nostri testimoni si aggiunge V^2; allo stesso tempo, si nota un cambiamento nella posizione stemmatica di V^1: da questo punto in poi, V^1 sembra dipendere, con V^2, da una copia di β, che abbiamo chiamato δ (ricordo che è esattamente in questo punto che in V^1 si notano i segni di interruzione del lavoro di copia prima descritti); di questo δ, nella precedente unità critica, non avevamo alcuna traccia. V^1 e V^2 sarebbero, inoltre, copie indipendenti di δ. È piuttosto facile fornire le prove di questa dipendenza.

Una serie significativa di errori e lezioni comuni a V^1 e V^2 contro V^3 e V^4 fanno supporre la loro dipendenza da δ:

Qu. 41, l. 31–32: *et… procedunt* V^3V^4: om. V^1V^2.
Qu. 41, ll. 53–54: *separato, cuiusmodi est carpentator* V^3V^4: *cuiusmodi est carpentator separato* V^1V^2.
Qu. 42, ll. 99: *dependent* PV^3V^4: *dependunt* V^1V^2.
Qu. 44, l. 45: *procedit ex per se notis* V^3V^4: *precedit expresse notum* [!] V^1V^2.
Qu. 47, l. 27: *imponit* V^3V^4: *inmouit* [!] V^1V^2.
Qu. 49, l. 96: *concupiscentes* V^3V^4: *concupiscentia* V^1V^2.

V^1 e V^2 sono inoltre accomunati da un certo numero di omissioni per omoteleuto (qu. 42, ll. 11–13: *est… consuetudine*; qu. 46, l. 27–28, *quia… corrumpi*; qu. 49, ll. 57, *ad… concupiscentia*) e di inversioni (qu. 45, l. 45, *operandi bene*; qu. 48, l. 23, *rectam rationem*; qu. 49, ll. 96, *via sua*).

Se errori e varianti di questo genere dimostrano la dipendenza di V^1 e V^2 da δ, gli accordi frequenti di V^1 con V^3V^4 contro V^2 e di V^2 con V^3V^4 con-

tro V^1 dimostrano che V^1 e V^2 sono copie indipendenti di δ. Si prendano in considerazione i casi seguenti:

Qu. 42, l. 18: *in operatione* $V^2V^3V^4$: om. V^1.
Qu. 44, l. 4: *virtus*: *habet* add. V^1.
Qu. 47, l. 24: *etiam* $V^2V^3V^4$: om. V^1.

Casi di questo genere dovrebbero sufficientemente dimostrare che V^1 non è il modello di V^2. Allo stesso modo:

Qu. 41, l. 41: *eius* $V^1V^3V^4$: om. V^2.
Qu. 41, l. 52: *separato… instrumento* $V^1V^3V^4$: om. per hom. V^2.
Qu. 44, l. 61: *virtus* $V^1V^3V^4$: *intellectus* V^2.
Qu. 47, l. 20: *immo* $V^1V^3V^4$: om. V^2.

Sulla base di questi casi, e di altri simili, si può affermare che V^2 non è il modello di V^1. Se, dunque, V^1 e V^2 dipendono dallo stesso modello, e se né V^1 è il modello di V^2, né V^2 è il modello di V^1, V^1 e V^2 andranno considerate quali copie indipendenti del medesimo modello, che è δ, da cui dipendono gli errori e le lezioni comuni di V^1V^2.

A partire dalla qu. 49, l. 97 (*in qua iratus est…*, fine del primo fascicolo del ms. Vat. lat. 832), non si dispone più della testimonianza di V^1; da questo punto in poi, β non potrà più essere ricostruito sulla base di δ, V^3 e V^4: in assenza di V^1, V^2 rimane il solo rappresentante di δ, e l'esistenza di δ sulla linea che congiunge β a V^2 diventa ininfluente, poiché, in assenza di V^1, non c'è alcun modo per determinare se un errore o una lezione di V^2 contro V^3 e V^4 si sia prodotta in δ, in V^2, o in un eventuale intermediario. A partire dalla qu. 49, l. 97, e fino alla fine di questa seconda unità critica, β dovrà essere riscostruito sulla base di V^2, V^3 e V^4.

Cerchiamo di evidenziare, sempre limitandoci a questa sezione del testo, alcuni errori di β trasmessisi a δV^3V^4 (dalla l. 20 della qu. 41 fino alla l. 98 della qu. 49, parte che corrisponde alla sovrapposizione di V^1 e V^2), e a $V^2V^3V^4$ (dalla l. 97 della qu. 49 fino alla qu. 60, fine di questa seconda unità critica):

Qu. 42, l. 88: *dicimur* coni.: *dicuntur* $V^1V^2V^3V^4$.
Qu. 43, l. 72–73: *precedentes* coni.: *precedunt* $V^1V^2V^3V^4$.
Qu. 44, l. 32: *prosequitur* coni.: *consequitur* $V^1V^2V^3V^4$.
Qu. 48, l. 30: *non* $V^1V^2V^3V^4$: secl.
Qu. 48, l. 33: *immo* coni.: *ideo* $V^1V^2V^3V^4$.

Qu. 53, l. 49: *apprehensioni rationis* P: *rationi apprehensioni* V^3 *rationi apprehensionis* V^4 (V^2 scrive *apprehensionis*, ma poi omette fino a *rationis*, l. 50, per omoteleuto).
Qu. 56, l. 44: *Et tu dicis* P: *Et cum dicitur* $V^2V^3V^4$ (la formula *cum dicitur*, nella risposta ad un'obiezione, è regolarmente utilizzata in questo testo per controbattere alla proposizione maggiore o minore dell'obiezione a cui si risponde o, eventualmente, alle argomentazioni che le esplicano presenti nell'obiezione; la formula *et tu dicis*, invece, è utilizzata altrettanto regolarmente, sempre nel contesto di una risposta ad un'obiezione, ma per prevenire eventuali argomenti contrari ulteriori *che non comparivano* nell'obiezione a cui si sta rispondendo).
Qu. 57, l. 13–14: *extremorum* P: *extremo vitiorum* $V^2V^3V^4$.
Qu. 57, l. 21: *per naturam contra* P: *extra* $V^2V^3V^4$.
Qu. 58, l. 28: *retrahatur* P: *retrahit* $V^2V^3V^4$.

Come si vede dai casi appena riportati, P permette di rimediare solo saltuariamente agli errori di β. In un certo numero di casi (casi in cui P non è confrontabile), bisogna supporre che V^4 abbia corretto per congettura errori di β:

Qu. 41, l. 69: *sed*[1] V^4: *secundum* $V^1V^2V^3$.
qu. 47, l. 39: *accipi* V^4: *intelligi* V^1V^2 *dici* V^3.

Nell'apparato del testo si riscontreranno altri casi analoghi.

Sulla base della collazione dei manoscritti, sembra potersi concludere che, in questa sezione del testo, $V^1V^2V^3V^4$ dipendono da β, mentre la presenza, in P, di un certo numero di lezioni genuine, confermerebbe la sua dipendenza da α. Si potrebbe forse ugualmente pensare che tutti i testimoni (γδV^4P) dipendano direttamente da α, i cui errori si siano riprodotti in $V^1V^2V^3V^4$, e che tali errori siano stati, nella misura in cui possiamo verificarlo, piuttosto regolarmente corretti da P? Tale ipotesi, forse logicamente corretta per questa parte di testo, non può essere tenuta per buona: la necessità di porre α quale archetipo della tradizione manoscritta nel suo complesso, e β quale sua copia, emergerà con chiarezza a partire dalla qu. 108, ossia da quando P non trasmetterà più un testo riassunto del nostro commento, ma il testo nella versione integrale.

La collazione dei manoscritti, per questa seconda unità critica, permette inoltre di affermare con una certa sicurezza che δ (= V^1V^2), V^3 e V^4 siano copie indipendenti di β, altrimenti non sarebbe possibile spiegare i numerosi casi di accordo di $V^1V^2V^4$ contro V^3, di $V^1V^2V^3$ contro V^4, e di V^3V^4 contro V^1V^2, e, dalla l. 97 della qu. 49, di V^3V^4 contro V^2. Ad esempio:

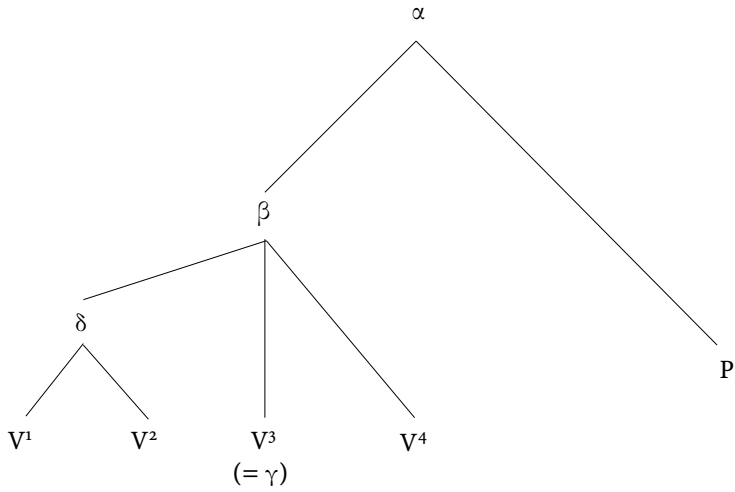
Qu. 41, ll. 38–39: *mediantibus… anime* $V^1V^2V^4$: om. per hom. V^3.

Qu. 42, ll. 51–52: *intellectu*²*… in* $V^1V^2V^4$: om. per hom. V^3.
Qu. 44, l. 51: *siue ex operationibus* $V^1V^2V^3$: om. V^4.
Qu. 46, l. 61–62: *verum… natura* $V^1V^2V^3$: om. per hom. V^4.

Avendo già indicato una serie di errori di δ contro V^3V^4, ecco adesso due casi di errore di V^2 contro V^3V^4 (per la sezione qu. 49, l. 98–qu. 60):

Qu. 51, ll. 18–19: *debent… morales* V^3V^4: om. per hom. V^2.
Qu. 59, ll. 59–60: *ergo… defectus* V^3V^4: om. per hom. V^2.

I dati sin qui raccolti relativi a questa seconda unità critica permettono di rappresentare i rapporti tra i testimoni con lo stemma seguente:



Terza unità critica: qu. 61–174

A partire dalla qu. 61, o forse già dalla fine della qu. 60, si comincia ad assistere ad un nuovo fenomeno: in presenza di errori di V^2V^3, adesso V^4 presenta regolarmente un testo sano. Ad esempio: qu. 61, l. 28, l. 60; qu. 62, l. 14, l. 22, l. 26, l. 33; qu. 63, ll. 6–7, l. 15, l. 32, l. 70, ll. 71–72, l. 75, l. 80, l. 83, ll. 93–94, l. 99, ll. 119–120 etc.

Basta anche uno sguardo veloce all'apparato del testo per rendersi conto della gran quantità di casi di questo genere a partire dalla qu. 61. Ma non è tutto: il dato più rilevante è che, a partire dal medesimo punto, in presenza di un errore di V^2V^3, il testo sano di V^4 si accorda frequentemente con P, fatto che nelle questioni precedenti si verificava in maniera del tutto sporadica. Ad esempio: qu. 61, l. 43, ll. 46–47, ll. 52; qu. 62, ll. 41; qu. 63, l. 89; qu. 64, ll. 17, l. 33, l. 60 etc. Tutti i casi di questo genere sono ovviamente stati registrati nell'apparato.

Cosa si può concludere sulla base di questo nuovo fenomeno? A partire dalla qu. 61, e forse già dalla fine della qu. 60, V^4 ha cambiato modello[27]: adesso il suo modello non è più β, ma α, il che spiega l'accordo costante e la regolare convergenza di P con V^4 contro β in numerose lezioni corrette.

È possibile fornire una prova ulteriore di questo cambiamento di modello da parte di V^4? Certamente sì, e si tratta inoltre di una prova piuttosto sicura. Come si è già detto[28], il ms. 2173 riporta in parte la redazione originaria del 'Commento del Vaticano', in parte un rimaneggiamento posteriore del testo. Nel seguente capitolo descriverò dettagliatamente questa versione del testo e le sue divergenze dalla redazione originaria; per ora mi limito ad una considerazione essenziale: le parti del rimaneggiamento divergenti dal testo del 'Commento del Vaticano' sono state in parte aggiunte posteriormente (aggiunte nei margini o sostituite su rasura), in parte copiate direttamente dal modello che le conteneva; più precisamente, sono state aggiunte nei margini e sostituite su rasura le parti divergenti delle prime 60 questioni, mentre, dalla qu. 61 in poi, il copista ha smesso di aggiungere nei margini o sostituire su rasura le parti divergenti, e ha invece copiato direttamente il rimaneggiamento, il che spiega l'eccezionale accumulazione di testo nei margini fino alla qu. 60 e l'assenza assoluta di testo nei margini a partire dalla qu. 61 fino alla fine del testo. Gauthier ha spiegato la cosa nel modo seguente: «Les particularités que nous avions relevées [...] dans le ms. *2173* s'expliquent au mieux en admettant que le scribe,

27. Se il cambiamento fosse avvenuto alla fine della qu. 60, si spiegherebbe meglio come, a partire dalla l. 141 della qu. 60 stessa, V^4 risulterebbe sano in due luoghi corrotti in V^2V^3 (l. 138, l. 150); ma il testo di P è troppo alterato in quei luoghi, e non permette di pronunciarsi sul testo di α.

28. Cf. *supra*, p. 30.

après avoir commencé à copier le texte sur un exemplaire de la *première rédaction*, est tombé sur un examplaire de la *seconde*, et a fait à ce moment les corrections qui se remarquent au premier livre»[29], e, aggiungo, particolarità che si riscontrano anche per tutto il lib. II e per la prima questione del lib. III (qu. 60). Secondo Gauthier, il nuovo testo copiato dal copista del ms. 2173 potrebbe essere una seconda redazione dello stesso autore del 'Commento del Vaticano', ipotesi che avrà bisogno di essere ulteriormente indagata; per il momento, ci si limiti a constatare che l'ipotesi di Gauthier viene perfettamente confermata dalla collazione dei mss.: il copista del ms. 2173 ha cominciato a copiare la redazione originaria del commento sul modello β o su una sua copia, il che spiega la convergenza del suo testo con V^2, V^3 e, in parte, con V^1 (ossia, per la parte nella quale V^1 dipende da β); arrivato alla qu. 61, o forse già alla fine della qu. 60, il copista ha trovato una copia di questa seconda versione del testo; da questo momento in poi, il modello di V^4 è non più β, ma α, il che spiega come mai dalla qu. 61 in poi V^4 si accordi regolarmente con P. Bisognerà tuttavia, come dimostrerò tra breve, supporre (almeno) un intermediario tra α e V^4.

La regolarità di questo nuovo fenomeno, vale a dire dell'accordo regolare di PV^4 contro β, può essere verificata per le qu. 61–75 e per le prime 37 linee della qu. 76, dato che a questo punto la perdita del terzo fascicolo del ms. 2173 non permette di proseguire tale verifica[30]. La parte restante della qu. 76 e le qu. 77–114 sono testimoniate solo da V^2V^3 e da P (in forma riassunta fino alla qu. 107 inclusa, in forma leggermente riassunta a partire dalla qu. 108 in poi, ossia dall'inizio del lib. V).

La collazione dei manoscritti ha mostrato che la tradizione del nostro testo rimane immutata per questo gruppo di questioni: il testo di P, che supponiamo dipendere da α, è spesso corretto in corrispondenza di guasti di β. Alcuni esempi:

Qu. 81, l. 56: *corrumpit* P: *corrigit* V^2 *cori*^{at} (*corrigat* ?) V^3.
Qu. 85, l. 34: *non* V^2V^3: om. P.
Qu. 87, ll. 13: *ad deum* P: om. V^2V^3.
Qu. 95, l. 19: *contra* P: om. V^2V^3.
Qu. 95, l. 30: *non* P: om. V^2V^3.

Si potranno trovare in apparato molti altri casi analoghi.

Il testo di P, riassunto e a tratti pesantemente rielaborato fino alla fine del lib. IV, non permette, a differenza di V^4, di sanare regolarmente il testo di β. In

29. R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*... cit., p. 84n.
30. Da questo gruppo di questioni (61–76, l. 37) bisogna ovviamente escludere le qu. 71–72, sostituite dal copista del ms. 2173 con quattro questioni a lui proprie, cf. *infra*, p. 74.

presenza di errori di β non sanabili sulla base di P, ho provveduto a correggere il testo (ad esempio: qu. 78, ll. 72–73; qu. 83, l. 16, l. 46; qu. 87, l. 91), così come nei pochi e non estremamente significativi errori comuni a PV^2V^3 (ad esempio, qu. 89: ll. 29–30, *extrinsecam* è decisamente preferibile ad *exteriorem*; qu. 98, l. 33, *causis* e non *paruipensionibus*; qu. 100, ll. 15–16, *inirascibilitas* e non *irascibilitas*, cf. Arist., 1126 a 3).

Si considereranno gli errori comuni a PV^2V^3 quali errori di α, mentre gli errori di V^2V^3 contro un testo corretto di P potranno essere indifferentemente considerati o quali errori di β, o quali errori di α sanati per congettura da P o da un eventuale modello di P posto sulla linea che unisce P ad α.

Dalla qu. 116 poi[31], la tradizione dei lib. V–VII e X diviene ancora più chiara; tale chiarezza dipende principalmente dal fatto che P, a partire dalla qu. 108 (prima del lib. V), non riassume più il testo, ma lo riproduce nella sua forma quasi integrale; inoltre, dalla qu. 116 in poi, il testo di P può essere regolarmente confrontato con il testo di V^4. Di nuovo, ci troviamo nella situazione in cui il testo di P è quasi sempre corretto, e in accordo con V^4, nei luoghi in cui il testo di V^2V^3 (ossia di β) è corrotto. Per quanto riguarda il lib. V (escludendo le qu. 108–114, mancanti in V^4 a causa della caduta del terzo fascicolo) e i lib. VI e VII, la collazione dei manoscritti ha confermato i seguenti risultati: V^2 e V^3 dipendono dal medesimo modello, β, caratterizzato da numerosissimi errori di copia[32]; ciononostante, il testo di β presenta un notevole vantaggio: è una copia che, a differenza di P e V^4, riproduce fedelmente il suo modello senza intervenire volontariamente sul testo: tutte le alterazioni che il modello di β (vale a dire α) ha subito in β sembrano essere accidentali, non intenzionali. Ecco due esempi dell'opposizione tra β e PV^4 per questa sezione:

Qu. 116, l. 11, V^2 e V^3 omettono parte della proposizione minore del sillogismo, V^4 e P riportano un testo tra loro non identico, ma corretto dal punto di vista del senso: V^4 ha: *sed iustitia distributiua non est huiusmodi*, mentre P ha: *sed distributiua non est talis*; in tale caso si è accettata la congettura di V4, segnalandola quale congettura, e indicando in apparato il testo parallelo, e analogo, di P.

Qu 116, ll. 20–21, il testo di V^2 e V^3 è il seguente: *tria sunt precepta iustitie, scilicet: alterum non ledere et ius suum cuilibet tribuere*, mentre P e V^4 hanno: *tria sunt precepta iustitie, scilicet: alterum non ledere, <honeste viuere> et ius*

31. Lascio per ora da parte il caso della qu. 115, interamente omessa da β e attestata da PV^4, caso su cui tornerò più sotto, p. 58.

32. La dipendenza di V^2 e di V^3 dal medesimo modello era stata già constatata da Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 191–92n. È evidente che un banalissimo errore renda parzialmente incomprensibile la nota 2 alle pp. 191–92: leggere *contraire* al posto di *par contre* alla penultima linea della nota.

suum cuilibet (*vnicuique* V^4) *tribuere*: testo di P e V^4 è stato accettato (cf. la conferma esterna fornita dall'apparato delle fonti).

Attraverso la lettura dell'apparato, si potranno constatare numerosissimi casi di questo genere (ad es.: qu. 116, l. 47, l. 55, ll. 56–58, l. 63, l. 64, l. 67, l. 72, ll. 74–75, l. 92; qu. 117, l. 35, l. 37, l. 48, l. 55 etc.).

Si possono anche qui rilevare casi di errore di α, riprodottisi in β, P e V^4, casi che confermeranno che α non è l'originale, ma una sua copia già caratterizzata da diversi errori; dato il livello di rielaborazione del testo tràdito da P nelle unità critiche precedenti, questo fatto non era ancora emerso con estrema chiarezza. Il seguente esempio dovrebbe essere sufficiente a confermare questa ipotesi.

La qu. 123 tratta il problema: *vtrum necessarium sit habere nummisma*. Dopo la *solutio*, l'autore spiega che, per un corretto uso del denaro nello stato, cinque condizioni sono richieste: la seconda condizione è che la moneta abbia il sigillo del monarca, in modo da impedirne una facile falsificazione: il testo di tutti i manoscritti è il seguente (qu. 123, ll. 67–69):

> Secundo requiritur quod habeat impressionem caracteris alicuius principis, quia si non esset ita tunc quilibet possit facere monetam, modo istud non pertinet ad bonum regimen ciuitatis sed solum ad principem.

Le parole finali, *sed solum ad principem*, non hanno senso: l'autore, infatti, intende: se la moneta non porta un sigillo ben definito, allora la falisificazione diviene assai facile e ciascuno potrà battere moneta per conto proprio, ma questo fatto, ossia che ogni privato possa battere moneta, non è previsto dal buon governo dello stato; *modo istud* vuole dunque dire: *modo istud, scilicet quod quilibet possit facere monetam*... Le parole *sed solum ad principem* sembrano invece voler dire che solo al monarca spetta di mettere in circolazione la moneta, ma tali parole sono fuorvianti, e sembrano maldestramente aggiunte alla fine della proposizione: l'autore, infatti, non sta parlando del fatto che battere moneta spetti al solo monarca, ma del fatto che lo stato sarebbe danneggiato nel caso in cui ogni cittadino potesse battere moneta per suo conto. Ora, le parole *sed solum ad principem* si trovano in tutti i manoscritti ($PV^2V^3V^4$); ma il copista di P, estremamente attento al senso del testo che copia, si è accorto dell'errore, e, dopo averle copiate, ha espunto le parole *sed solum ad principem*. Identiche in tutti i mss., queste parole si trovavano evidentemente nel modello α dei nostri mss.

Ma, se possiamo facilmente immaginare che gli errori di α si siano con regolarità riprodotti in β, è più difficile immaginare la stessa cosa per P e V^4: come

si è detto, P e V^4 intervengono sul testo, lo correggono, lo emendano, dove possibile lo migliorano, e dunque assai raramente ne avranno riprodotti gli errori. Possiamo tuttavia fornire qualche esempio ulteriore di questo genere di errori:

Qu. 124, l. 49: PV^2V^4 hanno *propter diuersitatem causarum particularium*; P espunge *causarum* e corregge nel margine *casuum*, certamente più corretto (V^3 legge *omnium particularium*, ma ciò non cambia nulla visto che l'accordo di PV^2V^4 ci assicura che β leggesse *causarum*).
Qu. 126, ll. 57–58: le parole *tamen… non est*, presenti in $PV^2V^3V^4$ sono evidentemente estranee al contesto e interrompono la concatenazione logica del discorso; non si è dunque esitato ad espungerle.
Qu. 127, ll. 24–25: *ideo ad ostendendum quod quicquid habet a deo habet et non est ex se, debet homo diis sacrificare*, le parole *quod quicquid… ex se* si trovano solo in V^4, mentre PV^2V^3 hanno: *illud quod habet in mente*, parole evidentemente prive di senso nel contesto; in questo caso, V^4 sembra aver autonomamente ricostituito un testo plausibile; si è dunque accettata la sua congettura.

Nel caso di un testo corrotto in V^2V^3 a cui corrisponda un testo corretto e identico in PV^4, si deve supporre che il testo corrispondente fosse sano in α e che l'errore si sia accidentalmente prodotto in β, laddove P e V^4 abbiano riprodotto fedelmente e correttamente α. Nel caso, invece, di un testo corrotto in V^2V^3 a cui corrisponda un testo ugualmente corretto ma non identico in P e V^4 si possono formulare due ipotesi: 1) che il testo di α fosse corrotto, che la corruttela si sia riprodotta meccanicamente in β, e che P e V^4 abbiano restaurato il testo *ope ingenii* l'uno indipendentemente dall'altro; 2) oppure, che il testo di α fosse corretto, che la corruttela si sia prodotta in β, e che o P o V^4 abbia leggermente alterato il testo secondo il suo usuale modo di procedere. In tale caso, e dove possibile, la scelta tra il testo di P e il testo di V^4 è stata effettuata sulla base della maggiore somiglianza stilistica con il resto del testo, segnalando in apparato tanto il testo corrotto di V^2V^3, tanto il testo corretto ma non accettato di P o di V^4. Ho tenuto conto di lezioni alternative e indipendenti di P o di V^4 solo nel caso di corruttela in V^2 e V^3.

Bisogna discutere un problema ulteriore, ossia quello dei rapporti reciproci tra P e V^4: finora, in effetti, ho data per scontata la loro reciproca indipendenza nei confronti di α.

Sembra facile escludere che questi due testimoni si copino l'un l'altro: al fine di stabilire ciò, non è neppure necessario procedere ad un esame delle varianti di P e V^4: in molti casi, e il fenomeno riguarda intere questioni, V^4 riporta un testo completamente diverso da V^2V^3, mentre P riporta il testo di V^2 e V^3, e

analogamente, per molte questioni P riporta un testo completamente diverso da V^2V^3, mentre V^4 riporta il testo di V^2V^3, il che è sufficiente ad escludere rispettivamente che V^4 sia il modello di P e che P sia il modello di V^4. Il problema è dunque un altro: siamo certi che β, P e V^4 dipendano da α, e siamo ugualmente certi che α non sia l'originale. Ma di α, P e V^4 vanno considerati testimoni indipendenti: l'esistenza di una copia di α da cui dipendessero P e V^4 potrebbe infatti essere stabilita con certezza solo nel caso in cui si trovasse in P e V^4 una serie di errori congiuntivi contro un testo corretto di β; adesso, l'unico caso di errore comune a PV^4 sembrerebbe essere la lacuna che troviamo alla qu. 135, l. 79: *verum… more*; non si tratta, purtroppo, di un caso estremamente chiaro, poiché, proprio in quel punto, V^2 e V^3 divergono tra loro, e non si hanno, di conseguenza, garanzie sulla lezione di β; ma se, come sembra, il testo corretto, e da supporre genuino, è il testo di V^3, allora la lacuna di P e V^4 non è che un banalissimo salto per omoteleuto, di cui è assolutamente lecito supporre la poligenesi in P e V^4. Tutte le volte che ci si trova di fronte ad un caso V^2V^3 contro PV^4, nel caso in cui entrambe le lezioni siano accettabili dal punto di vista della grammatica e del senso, siamo tenuti a supporre che PV^4 riproduca α, e che la lezione di V^2V^3 non sia che un'innovazione di β.

Veniamo ad un ulteriore problema: come spiegare le enormi divergenze di V^4 rispetto non solo a V^2 e a V^3, ma anche rispetto a P? Il lettore avrà certamente notato due presupposti della mia ricostruzione apparentemente contraddittori: V^4, si è detto, e P dipendono da α: α riporta senza dubbio la redazione originaria del 'Commento del Vaticano'; ma, allo stesso tempo, abbiamo detto che V^4 copia un rimaneggiamento posteriore, che Gauthier chiama seconda redazione, del testo: come ammettere allo stesso tempo che V^4 riproduca la redazione originaria e, insieme, una seconda redazione del testo? La risposta, in fin dei conti, è semplice: bisogna tener conto del fatto che la versione del testo copiata da V^4 è in parte assolutamente identica in parte assolutamente diversa rispetto alla redazione originaria (riprodotta da α e da β): le parti divergenti non sono dunque una rielaborazione, ma sono semplicemente un altro testo. Quello che è essenziale comprendere è che, per le parti del testo identiche alla redazione originaria, V^4 dà prova di dipendere da α, e dunque deve essere considerato una copia di α, una copia frammentaria, ma nondimeno una sua copia. La situazione è piuttosto delicata, poiché, a rigor di logica, sulla linea che unisce α e V^4 non si sarebbe autorizzati a supporre alcun intermediario[33].

33. Cf. A. Stussi, *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Bologna 1994, p. 130: «Sta di fatto tuttavia che l'eventuale presenza di copie intermedie risulta ininfluente dal punto di vista del rapporto tra *x* e C, per cui sarebbe inutile (e, in mancanza di prove sicure, arbitrario) inserire interpositi lungo la linea che li congiunge. Tale linea è, per così dire, agnostica in merito all'esistenza e al numero di fasi intermedie tra i punti che essa congiunge». Nell'esempio di

Per spiegare la presenza delle parti divergenti di V^4 rispetto a β+P si può allora fare ricorso a tre ipotesi:

1. Tutte le divergenze della versione testimoniata dal ms. 2173 si sono prodotte grazie all'iniziativa indipendente del suo copista: egli dipende in un primo momento da β, in un secondo momento da α; allo stesso tempo aggiunge le parti divergenti che raccoglie sulla base di uno o più testi che aveva a disposizione. L'ipotesi, in se stessa non illogica, risulta implausibile essenzialmente per due motivi: in primo luogo, l'ispirazione delle parti divergenti è, come vedremo, dottrinalmente assai unitaria: la dipendenza da Goffredo di Fontaines emerge, in tali parti, ancora più nettamente che nella redazione originaria, è dunque difficile immaginare che questo materiale risulti da una selezione di testi di diversa origine; in secondo luogo, se il copista fosse autonomamente alla base di queste divergenze, non si vedrebbe più il nesso esistente tra il suo passaggio da β ad α e la presenza delle parti divergenti: tali parti, come abbiamo dimostrato, fanno la loro comparsa esattamente nel momento in cui V^4 passa da β ad α.

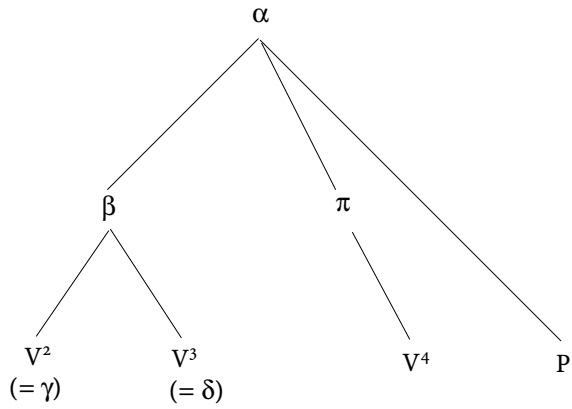
2. A partire dalla qu. 61, il copista del ms. 2173 lavora contemporaneamente con due modelli, un primo modello che è α o una sua copia, e un secondo modello che è una copia della nuova redazione del testo; il copista dipende dunque da α quando riproduce parti della redazione originaria, dipende invece dal suo secondo modello quando copia le parti della seconda redazione. Neanche questa ipotesi è illogica, ma è, per così dire, anti-economica, in quanto presuppone l'utilizzo, da parte del copista del ms. 2173, di tre modelli diversi lungo tutto il suo lavoro di copia: β per il prologo e le prime 60 qu., α più una copia della seconda redazione per le qu. 61–174.

3. Il copista del ms. 2173 dipende da β per il prologo e le prime 60 questioni, a partire dalla qu. 61 egli utilizza un modello, che chiamiamo π; π è una copia di α che include, a sua volta, le parti divergenti del commento: il fatto che π dipenda da α, spiega come V^4 sia riconducibile alla medesima tradizione testuale di P e di β: come P e β, infatti, V^4 testimonia gli errori significativi di α.

Delle tre ipotesi, ritengo quest'ultima la più probabile. Tornerò in breve sulle possibili ipotesi circa la struttura di π[34]. Per questa terza unità critica, il seguente stemma potrà rappresentare i rapporti tra i nostri testimoni:

Stussi, C è la copia conservata del modello perduto *x*.

34. Cf. *infra*, p. 90–92.



1.3 Criteri di Edizione del Testo

Nel caso di una tradizione così instabile come è quella del 'Commento del Vaticano', è evidente che il rischio maggiore in vista di un'edizione critica sia quello di non riuscire a trovare un criterio unitario di edizione del testo.

Lo stadio più antico della tradizione a cui si possa risalire è rappresentato da α, ma a questo stadio si può risalire solo frammentariamente: se nella prima delle tre unità critiche la presenza di V^1 potrebbe garantire una certa costanza, al contrario nelle unità critiche seconda e terza sarebbe impensabile di restituire regolarmente il testo di α: oltre a β, infatti, nella seconda unità critica il solo testimone di α è P, mentre nella terza unità critica α à testimoniato da β, da P e da V^4; ma la tendenza di P e V^4 a stravolgere il testo che copiano fa sì che sia assolutamente impossibile utilizzarli come due testimoni fedeli. Ho dunque deciso di restituire sempre il testo di β, testo che, per quanto si situi ad un livello più basso della tradizione, presenta i seguenti vantaggi: in primo luogo, è una copia fedele del suo modello α: se questa fedeltà implica che β riproduca gli errori di α, aggiungendo immancabilmente ad α numerosi errori, ciononostante β non sembra intervenire sul testo e sulla struttura di α con la libertà che si può riscontrare in P e in V^4; in secondo luogo, β è il testimone più costante: può essere ricostruito nelle tre unità critiche in cui si divide il testo; in terzo luogo, i testimoni di β sono relativamente abbondanti: V^3, V^4 e in parte B per la prima unità critica, V^2, V^3, V^4 e in parte V^1 per la seconda unità critica, e infine V^2 e V^3 per la terza unità critica.

Questi sono i criteri secondo i quali sono intervenuto sul testo. Nel caso di

un errore comune a tutti i testimoni (ossia nel caso di un errore di α riprodotto da β), ho cercato di congetturare un testo corretto.

Nella prima unità critica mi sono attenuto al testo di BV^3V^4 (= β) indicando in apparato le lezioni di V^1 non manifestamente erronee; i guasti di β sono stati, dove possibile, corretti attraverso P o V^1.

Nella seconda unità critica mi sono attenuto al testo di $V^1V^2V^3V^4$ (= β). Ho fatto ricorso a P solo nei casi in cui questo restituisse un testo corretto in presenza di un errore di β.

Nella terza unità critica mi sono attenuto al testo di V^2V^3 (= β), correggendone gli errori per mezzo di PV^4 o di uno dei due. Nel caso di un errore di β a cui corrisponda un testo corretto e identico in PV^4, ho semplicemente accettato il testo di PV^4. Nel caso di un errore di β a cui corrisponda un testo ugualmente corretto ma non identico in P e in V^4, ho emendato il testo di β sulla base o di P o di V^4, segnalando in apparato, oltre alla lezione corrotta di β, anche la lezione corretta di P o di V^4 non accettata nel testo; la preferenza è stata di norma accordata sulla base di criteri stilistici. Nei casi, fortunatamente assai poco numerosi, di accordo di β contro PV^4 in lezioni non manifestamente erronee (è il caso, ad esempio, delle inversioni), si è regolarmente accettato il testo di β segnalando in apparato il testo alternativo di PV^4.

Tutte le volte che si è emendato il testo di β tramite P, V^4 o PV^4 (più raramente con V^1, ossia solo in pochi casi della prima unità critica), si è sempre proposto tale intervento come una congettura: nel caso di una lacuna di β, ad esempio, colmata tramite PV^4, ho sempre incluso tra < … > le parole di PV^4 attraverso cui tale lacuna è colmata, e ho dichiarato nell'apparato che tale integrazione è una congettura appoggiata da PV^4 (*supplevi ex* PV^4); la stessa cosa vale per le parole espunte, indicate tra […] e per correzioni di altro genere. In questo modo, ho cercato di non contaminare il testo di β con lezioni ad esso estranee.

Per quanto riguarda la terza unità critica, ho cercato di non accettare indiscriminatamente tutte le possibili congetture di V^4 e P, ma di accoglierle solo dove strettamente necessario, vale a dire che non di ogni aggiunta o divergenza di P o di V^4 è stata automaticamente presunta la genuinità[35].

35. Questo criterio, seppure il presente contesto sia ben diverso, è analogo al criterio che Pasquali raccomandava per la ricostruzione del testo di Carisio (IV sec. d.C.), tramandato da un testimone diretto incompleto (N) e da un'ampia tradizione indiretta, cf. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952², p. 65: «Ma procedendo con discernimento e badando specialmente al contesto di N, sì da non supporre lacune dovunque la tradizione indiretta presenti un plus, ma solo dove la lacuna sia diagnosticata dall'analisi, o fondandosi su casi nei quali il plus della tradizione indiretta non può derivare d'altrove, si giunge a resultati pienamente sicuri».

Nella qu. 61, ad esempio, la proposizione maggiore del sillogismo che costituisce la seconda obiezione così suona secondo il testo di β (ll. 6–7 dell'edizione):

> illud quod fit contra inclinationem voluntatis fit per violentiam et ita per coactionem…

Mentre V^4 ha il testo seguente:

> illud quod fit contra inclinationem voluntatis fit contra libertatem voluntatis et per consequens fit per violentiam et ita per coactionem…

Adesso, le parole *contra libertatem voluntatis et per consequens fit*, aggiunte da V^4, potrebbero apparire genuine, e sembrerebbero addirittura colmare un omoteleuto di β (*fit…fit*). Diverse ragioni mi hanno tuttavia trattenuto dall'accogliere il testo di V^4: in primo luogo, il testo di V^4 non è appoggiato minimamente da P, che in quel luogo legge: *quod fit contra inclinationem voluntatis ab aliquo agente fit per violentiam et coactionem* (fol. 17vb, ll. 2–3 *ab imo*); P sembra evidentemente appoggiare il testo di β, e l'accordo β+P dovrebbe garantire il testo di α. In secondo luogo, le parole aggiunte da V^4 non sono per nulla necessarie al senso: così com'è, il testo di β non è sospettabile di alcuna corruttela. In terzo luogo, l'autore della redazione originaria del commento non utilizza neppure una volta il termine *libertas*, che compare nell'aggiunta di V^4; nelle parti aggiunte nel ms. 2173, al contrario, la parola *libertas* compare diverse volte (ad es., fol. 22vb, l. 32, l. 34, l. 44, l. 50): il tema del libero arbitrio è uno dei temi su cui i testi aggiunti nel ms. 2173 si intrattengono più ampiamente. In ultimo luogo, l'aggiunta di V^4 dà luogo alla concatenazione *et per consequens…et ita…*, stilisticamente piuttosto imbarazzante. In questo caso, dunque, l'aggiunta di V^4 non è stata accettata nel testo. Dato, tuttavia, il limitatissimo margine di incertezza che questa aggiunta possa rappresentare un testo genuino, la si è comunque registrata nell'apparato.

Prendiamo un secondo caso, apparentemente più complicato: la prima parte della risposta al primo argomento della qu. 28 (ll. 51–57 dell'edizione). Il testo di V^1 e V^3 si presenta come segue:

> Ad primam. Cum dicitur: bonum proprium hominis non inest sibi secundum accidens, verum est quod non inest sibi totaliter secundum accidens, vnde quoddam est accidens quod inest homini per se et aliud est accidens quod inest sibi per accidens; tamen secundum illud accidens quod inest homini per se consequens immediate formam suam bene potest sibi inesse.

Il testo è evidentemente difettoso. Il testo offerto da V^4 (fol. 8rb), invece, si presenta così (riproduco la numerazione delle righe di V^4, a destra si trova ciò che è aggiunto nel margine, ciò che è incluso tra < . . . > è aggiunto rispetto a V^1V^3):

fol. 8rb	*marg.*
2. Ad primam. Cum dicitur: bonum proprium hominis non	
3. inest sibi secundum accidens verum est quod non inest sibi totaliter secundum accidens, vnde <dico>	3. <quod duplex est accidens ut ad proprium>
4. est accidens quod inest homini per se, et aliud est accidens quod inest sibi per accidens	4. <spectat quia> quoddam
5. <modo felicitas non inest homini secundum tale accidens quod inest homini per accidens>, tamen secundum	
6. illud accidens quod inest homini per se consequens immediate formam suam	
7. bene potest sibi inesse	

Tra queste aggiunte di V^4 bisogna distinguere attentamente quelle marginali da quella che si trova nel corpo del testo (l. 5. *modo… accidens*); inoltre, *dico*, alla fine del l. 3, sembra scritto su rasura. Detto questo, possiamo rilevare che mentre l'aggiunta della l. 5, che si trova nel corpo del testo, sembra trovarsi al suo posto, e colma certamente una lacuna dovuta ad omoteleuto in V^1 e in V^3, al contrario le aggiunte marginali risultano assolutamente caotiche: l'ordine delle parole è del tutto incoerente. Qualora si accogliessero nel testo le aggiunte di V4, l'unico modo coerente per renderle sarebbe di cambiarne l'ordine in tal modo (sottolineo le parole aggiunte nel margine, includo tra < . . . > ciò che è aggiunto rispetto a V^1 e a V^3):

> Ad primam. Cum dicitur: bonum proprium hominis non inest sibi secundum accidens, verum est quod non inest sibi totaliter secundum accidens, vnde <dico quod duplex est accidens: quia> quoddam est accidens quod inest homini per se, <vt ad proprium spectat>, et aliud est accidens quod inest sibi per accidens…

Secondo la ricostruzione qui proposta, tutto ciò che in V^4 è aggiunto nei mar-

gini, è stato presumibilmente aggiunto in seguito al passaggio dal primo al secondo modello (da β a π); nel presente caso, potremmo immaginare che, nel nuovo modello, il copista del ms. 2173 abbia trovato, al posto delle ll. 2–4, una frase leggermente ampliata, che abbia voluto modificare la frase originaria sulla base della nuova, ma che si sia in qualche modo sbagliato, e che dunque abbia aggiunto le parole nel margine secondo l'ordine incoerente che abbiamo rilevato.

Ho già detto che *dico*, alla fine della l. 3, è scritto su rasura: se il testo primitivo era *quoddam*, avremmo in V^4 il medesimo testo di V^1 e V^3: *vnde quoddam est accidens quod inest homini per se…* testo su cui il copista sarebbe successivamente intervenuto. Al contrario, le parole aggiunte alla l. 5, che non sono state aggiunte con il passaggio al nuovo modello, sembrano a tutti gli effetti genuine; se non ho esitato ad accogliere queste ultime nel testo, mi sono al contrario ben guardato dall'includervi le prime.

La situazione fin qui descritta è chiarita dalla testimonianza di P. Prendiamo il punto corrispondente in P, fol. 9ra, ll. 3-7, dove leggiamo (includo tra < … > le parole scritte nel margine):

> Bonum proprium hominis non inest homini secundum accidens <verum est secundum accidens commune sed secundum accidens proprium bene inest sibi> verum est secundum accidens totaliter per accidens, sed secundum accidens quod sibi inest per se consequens formam humanam, secundum tale accidens potest sibi bene inesse…

Nel testo di P, come di consueto rimaneggiato, troviamo un'aggiunta marginale (*verum… sibi*) vagamente analoga a quella che troviamo in V^4. Come spiegare questa coincidenza? Suppongo che il testo originario fosse quello che troviamo in V^1, in V^3 e in V^4 prima dell'aggiunta delle parole nel margine, e suppongo che di conseguenza tale fosse il testo primitivo di α; in questo punto del testo si distinguono due tipi di accidente, *accidens per se* e *accidens per accidens*; una mano intervenuta posteriormente su α ha riconosciuto nell'*accidens per se* il *proprium*, e ha aggiunto nel margine delle precisazioni in merito; tale aggiunta marginale, che suppongo essersi trovata in α, è stata debitamente ignorata da β e da V^1, mentre è stata ritenuta e probabilmente riadattata da P, che l'ha notata sul margine; allo stesso modo suppongo che, sotto una forma forse leggermente differente, tale aggiunta sia passata al modello che il copista del ms. 2173 ha utilizzato a partire dalla qu. 61; nel momento in cui questo copista ha aggiunto al testo delle qu. 1–60, che aveva copiato su β, le parti divergenti della nuova redazione, ha voluto includere anche il contenuto di questa breve glossa, ma, non avendo saputo collocarlo esattamente all'interno del testo, ha lasciato la glossa nello stato caotico in cui l'abbiamo trovata.

Un altro caso merita di essere discusso a parte. Alla fine della qu. 12, il nostro autore afferma (ll. 20–23):

> ergo sufficit in ista scientia persuasiue procedere et non <oportet> [*suppl. ex* P] demonstrationes expetere [*sic* V^1, expectare BV^3V^4], et ista est ratio Philosophi in littera, vnde dicit quod similiter [*sic* BV^3 simpliciter (?) V^1 par PV^4] peccatum est querere demonstrationes in agibilibus sicut persuasiones in mathematicis.

L'ultima variante, che ho segnalato tra parentesi, è evidentemente problematica. Esaminiamo con ordine questa citazione, innanzitutto, sottraendo qualsiasi importanza a *oportet* congetturato dal solo P: *oportet* mancava evidentemente in α, come manca in $BV^1V^3V^4$; si tratta allora di un intervento di P, o di un suo modello, sul testo di α, intervento ragionevole, che rende il periodo più equilibrato, e che dunque ho accolto nel testo. Per cercare di fare chiarezza rispetto al resto del periodo, è necessario ricorrere ad Aristotele e ai suoi commentatori. Nell'*Ethica noua* leggiamo (1094 b 25–27): «Par enim [peccatum] videtur mathematicum probabilia dicentem placere, et rethoricum demonstracionem experiri» (Gauthier sopprime *peccatum*, assente nel testo greco - cf. ibid.: παραπλήσιον γὰρ φαίνεται…); nella traduzione di Grossatesta leggiamo invece: «Proximum enim videtur et mathematicum persuadentem acceptare, et rethoricum demonstraciones expetere» (la *recensio pura* e la *recensio recognita* sono identiche in questo punto).

Le due traduzioni *par*/*proximum* del medesimo termine greco παραπλήσιον vengono, a partire da Alberto, recepite e conservate nella tradizione dei commenti latini all'*Etica*:

Alberto, *Super ethica* I, 2 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 13, ll. 14–15, corsivo dell'editore): «*proximum*, scilicet simile peccatum…»;

Alberto, *Ethica* I, IV, 4 (ed. Jammy t. IV, p. 31a; cf. ed. Borgnet t. VII, p. 54a): «par peccatum est…»[36];

Tommaso, *Sententia libri Ethicorum* I, 3 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 12, ll. 84–85): «propinquum enim peccatum esse videtur…».

Nelle traduzioni, dunque, παραπλήσιον è reso con *par* e *proximum*, termini a cui si aggiungono, quali sinonimi, *simile* (Alberto, *Super ethica*) e *propinquum* (Tommaso). A quanto sembra, dobbiamo ad Alberto, la 'contaminazione' tra l'*Ethica noua* e la traduzione di Grossatesta.

36. L'ed. Borgnet legge, erroneamente, «per peccatum est…»; cf. Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum* I, 3, ed Leon. t. XLVII.1, p. 12, l. 84, apparato delle fonti, dove l'errore è segnalato da Gauthier.

Ritorniamo adesso alla citazione del medesimo passaggio nel 'Commento del Vaticano', e cerchiamo di distinguerne i diversi elementi. Innanzitutto, V^1 legge *expetere*, mentre BV^3V^4 leggono *expectare*; *expetere* è appoggiato dal testo di Aristotele (1094 b 27, traduzione di Grossatesta – l'*Ethica noua* legge *experiri*); V^1 sembra allora riprodurre un testo genuino di α, mentre β (= BV^3V^4) una sua trivializzazione (P, rimaneggiando il testo, scrive *demonstrare* al posto di *demonstrariones expetere*, fol. 4va, e non è dunque, su questo punto, di alcuna utilità).

Più difficile invece è spiegare la variante successiva, dove troviamo le lezioni seguenti: *par* in PV^4, *simpliciter* o *similiter* (sim^r) in V^1, infine *similiter* in BV^3; ritengo che, alla radice della lezione *similiter*/*simpliciter* sia lecito supporre che si trovasse *simile*, appoggiato dal testo di Alberto e preferibile dal punto di vista del senso e della correttezza formale: *simile*, *similiter* e *simpliciter* sono, da un punto di vista paleografico, parole pressappoco identiche.

Il passo in questione presenta allora due distinti problemi: in primo luogo, come spiegare l'accordo di PV^4 contro BV^1V^3, accordo che, teoricamente, non si sarebbe potuto produrre tenendo presente lo stemma proposto per l'unità critica cui la qu. 12 appartiene (stemma n. 1)? E, in secondo luogo, quale lezione accogliere nel testo?

Per quanto riguarda il primo problema, l'ipotesi più probabile mi sembra la seguente: le due lezioni *simile*/*par* si trovavano entrambe in α, l'una probabilmente sotto forma di glossa interlineare o marginale dovuta all'intervento di una mano posteriore; tali lezioni, apparentemente alternative in α, si sarebbero dunque ripartite nei nostri testimoni nel modo 'inaspettato' che abbiamo descritto. Si potrebbe formulare una seconda ipotesi, secondo la quale tanto α quanto β leggessero *simile* o qualcosa di analogo, e che tanto il copista di P quanto il copista di V^4 fossero al corrente della lezione alternativa *par*, e che, indipendentemente l'uno dall'altro, l'abbiano introdotta nel testo sostituendola a *simile*; abbiamo descritto a sufficienza il livello di preparazione e, soprattutto, di autonomia di P e di V^4 rispetto al proprio modello, perché questa ipotesi possa risultare verosimile.

Sulla base della ricostruzione fin qui fornita, mi sembra naturale concludere che la lezione da accogliere nel testo sia *simile*, e non *par*. Le ragioni di questa scelta sono le seguenti: innanzitutto, P e V^4 hanno una tendenza all'innovazione che B, V^1 e V^3 non manifestano in alcuna occasione; il testo primitivo ha dunque tutte le probabilità di esser stato riprodotto da B, V^1 e V^3 piuttosto che da P e V^4. Inoltre, l'autore del nostro testo segue assai da vicino la *lectura* di Alberto. Queste motivazioni mi sono sembrate abbastanza forti per congetturare, sulla base della *lectura* di Alberto, la lezione *simile*, che ha dato

presumibilmente origine alle lezioni deteriori *similiter* e *simpliciter*[37].

Un altro luogo del testo necessita di essere qui discusso. Ecco come si presenta, nei mss., il primo argomento della qu. 30 (ll. 3–9 dell'edizione; includo tra [[…]] le parole espunte nel ms.)[38]:

> V^1: Quia illud quod impedit felicitatem non requiritur ad felicitatem; modo delectationes impediunt felicitatem; quare etc. Maior [*corr. ex* minor] de se patet: illud enim quod felicitatem impedit non requiritur ad [[ipsam]] eam. Minor patet per Philosophum VII huius: dicit enim ibi quod delectationes corrumpunt estimationes sapientis abissum† modo in tali actu rationis consistit felicitas et per Armonium in abreuiatione libri Ethicorum dicit enim quod desideria actum rationis absorbent.
>
> V^3: Quia illud quod impedit felicitatem non requiritur ad felicitatem; modo delectationes impediunt felicitatem; quare etc. Maior de se patet: illud enim quod felicitatem impedit non requiritur ad eam. Minor patet per Philosophum VII huius: dicit enim ibi quod delectationes corrumpunt existimationes sapientis; et per Armannum in abreuiatione libri Ethicorum dicit enim quod desideria actum rationis absorbent abyssum; modo in tali actu rationis consistit felicitas.
>
> V^4: Quia illud quod impedit felicitatem non requiritur ad felicitatem; modo delectationes impediunt felicitatem; quare etc. Maior de se patet: illud enim quod felicitatem impedit non requiritur ad eam. Minor patet per Philosophum VII huius: dicit enim ibi quod delectationes corrumpunt existimationes sapientum [[et abissum]] et per Armannum in abreuiatione libri Ethicorum dicit quod desideria absorbent actum hominis; modo in tali actu rationis consistit felicitas.
>
> P: Quia delectationes impediunt virtutem in cuius operatione consistit felicitas ut dicitur VII huius. Item Alemannus in breuiori translatione: desideria absorbent actum rationis et delectationes, et in illo consistit felicitas; quare ad felicitatem non requiritur ista delectatio.

37. Ho finora trovato solo due occorrenze della citazione del medesimo passo aristotelico nei commenti all'*Etica* contemporanei al 'Commento del Vaticano': nelle *questiones* anonime (Giacomo di Douai?) conservate nel ms. Parigi, BnF lat. 14698, qu. 16 (fol. 135ra): «vnde eque <in>conueniens est mathematicum acceptare persuasiones et rethoricum expetere demonstrationes», e nel secondo supplemento dell'anonimo di Parigi, BnF lat. 16110, qu. 5 (fol. 279ra): «quia equale peccatum est demonstratorem persuadere et rectorem demonstrationem procedere [!]».

38. La qu. 30 appartiene alla prima unità critica, e i testt. disponibili sono $V^1V^3V^4$ e il riassunto di P. Nel primo argomento si sostiene che il piacere non sia necessario alla felicità.

L'elemento destabilizzante è senz'altro *abissum*, come dimostra il fatto che V^1, V^3 e V^4 lo collochino ciascuno in una posizione diversa. V^4 espunge *et abissum*, di cui non comprende la presenza; in V^1, accanto ad *abissum* troviamo il segno †, ad indicare che il testo è corrotto; il testo di V^3, apparentemente esente da traumi, risulta difficilmente comprensibile: *desideria actum rationis absorbent abyssum*; sulla base dei tre testimoni diretti, sembra piuttosto difficile pronunciarsi sullo stato di α in questo luogo. P, sebbene il testo che offre sia riassunto, potrebbe tuttavia illuderci di restituire un testo corretto (*desideria absorbent actum rationis et delectationes*): sfortunatamente, la testimonianza di P è messa in dubbio dal ricorso al testo della *Summa Alexandrinorum*, che è in quel luogo: *In incontinente enim rationis actum absorbet desideriorum abyssus*[39], testo che legittima la presenza del termine *abissus* all'interno della citazione. È allora più facile immaginare che P, o un suo eventuale modello, abbia soppresso *abissum*, che doveva trovarsi in α, con il semplice intento di correggere un testo all'apparenza incoerente.

Ma perché intrattenersi su quello che potrebbe essere considerato un banale guasto dovuto a fattori accidentali? Il testo di Ermanno non potrebbe aiutarci a congetturare un testo migliore? In realtà, quel luogo della *Summa Alexandrinorum* viene citato altre due volte nel 'Commento del Vaticano': nella qu. 48, e nella qu. 80. La citazione della qu. 48 non sembra porre particolari problemi[40]; $V^1V^2V^3V^4$ presentano un testo assolutamente identico (ll. 12–14 dell'edizione):

> etiam Armannus [Armonius V^1] in abreuiatione sua dicit: interdum oportet reluctari desideriis, idest passionibus et delectationibus sensualibus, nam desideria actum rationis absorbent [impediunt et absorbent V^4].

Mentre P abbrevia così il testo:

> ut dicit Ermannus in sua abreuiatione: interdum oportet reluctari desideriis, nam actum rationis absorbent.

Ma nella qu. 80 (ll. 68–70 dell'edizione)[41] la medesima citazione si presenta così in V^2V^3:

39. *Summa Alexandrinorum* VIII, pars V, cito il testo della *recensio patavina* edito da G. B. Flower, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331). Appendix 14. «Summa Alexandrinorum»*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 49, 1982, p. 232. Il testo edito da C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*, Messina 1904, è corrotto, p. LXXI: «Incontinentem enim rationis actum absorbet desideriorum abissus». I mss. parigini che ho consultato (BnF lat. 12954; lat. 16581) concordano con il testo della *recensio* edita da Flower.
40. La qu. 48 appartiene alla seconda unità critica, e i testimoni disponibili sono $V^1V^2V^3V^4$ e il riassunto di P.
41. La qu. 80 appartiene alla terza unità critica, e i testimoni disponibili sono V^2V^3 e il riassunto di P.

> quia vt dicit Armannus in abreuiatione sua in VII huius, desideria actum rationis absorbent abissum.

Testo che nel riassunto di P si presenta così:

> vnde dicit Hermandus quod desideria absorbent actum rationis.

Se confrontiamo la prima e la terza occorrenza della citazione (qu. 30, qu. 80), constatiamo che solo in V^3 il passaggio ritorna due volte identico nella forma: *desideria actum rationis absorbent abissum*; ma nella prima occorrenza della citazione (qu. 30), *abissum*, all'accusativo, si trovava ugualmente in V^1 e in V^4, sebbene in posizione diversa. Tutto questo induce a concludere che la presenza di *abissum* non sia accidentale, poiché è assai poco probabile che un guasto del genere si sia prodotto accidentalmente a cinquanta questioni di distanza. Allo stesso tempo, non si può che guardare con estrema diffidenza al testo di P, che, sebbene grammaticalmente corretto, sopprime un elemento, *abissum*, che fa incontestabilmente parte del testo che l'autore sta citando. Bisogna dunque concludere che il passo è stato citato intenzionalmente in una forma incoerente, e che proprio questa forma incoerente ha gettato tutta la tradizione nel disordine che si è descritto? A questa domanda non si potrà rispondere senza il ricorso ad una conferma esterna, e, come vedremo, le conferme esterne saranno inaspettatamente abbondanti e permetteranno di dare al problema una soluzione sicura[42].

* * *

Le numerosissime varianti singolari e non significative di P e V^4 sono state sistematicamente ignorate. In tutte le questioni o porzioni di testo di cui si dispone di $PV^2V^3V^4$, le lezioni singolari di V^2 e V^3 sono state anch'esse quasi sistematicamente ignorate: l'accordo, ad esempio, di PV^2V^4 contro V^3, o anche solo di PV^2 contro V^3 o di V^2V^4 contro V^3, garantisce che la lezione di β sia quella riprodotta da V^2; analogamente, l'accordo di PV^3V^4 contro V^2, o anche solo di PV^3 contro V^2 o di V^3V^4 contro V^2, garantisce che la lezione di β sia quella riprodotta da V^3.

Come si è visto, il medesimo stemma vale per tutte le questioni che formano la terza unità critica (qu. 61–174). Ma non tutte queste 114 questioni sono testimoniate da $PV^2V^3V^4$: ci troveremo, a partire dalla qu. 61, di fronte a tre casi possibili: 1. questioni testimoniate da PV^2V^3 (si tratta delle qu. 108–114, mancanti in V^4 a causa della caduta del terzo fascicolo, di gran parte della qu.

42. Cf. *infra*, pp. 126–132.

118, di qualche riga della qu. 126, della qu. 151 e delle qu. 159–174); 2. questioni testimoniate da $V^2V^3V^4$ (si tratta delle qu. 144, 148, 152, 155, 156, 157), e, infine, una sola questione testimoniata da PV^3V^4 (qu. 132).

Come si può facilmente rilevare dalla lettura dell'apparato, in queste questioni si trovano numerosi errori di V^2V^3 in corrispondenza di un testo corretto di P (ossia di errori di β oppure errori di α riprodottisi in β e corretti da P o da un eventuale modello intermedio tra α e P), e un modesto numero di errori poco significativi comuni a PV^2V^3 (errori di α); alcuni di questi errori comuni sono stati corretti da P nel margine o nell'interlinea. La stessa considerazione può essere estesa alle questioni per le quali si dispone solo di V^2, V^3 e V^4.

Anche in questi casi (questioni o parti di testo testimoniate da PV^2V^3 o da $V^2V^3V^4$) ho proceduto in modo analogo, ignorando di norma le lezioni singolari di V^2 e V^3; al contrario, le lezioni alternative di P o di V^4 sono state o accettate nel testo, nel caso di corruzione di β, o segnalate nell'apparato nel caso in cui ci siano motivi che inducano a sospettarne la genuinità.

Nel caso della qu. 132, la sola in cui i testimoni siano PV^3V^4 (ad eccezione delle ll. 20–25, soppresse da V^4), V^3 vale come unico rappresentante di β, ha dunque in senso assoluto il valore di β, poiché, in assenza di V^2, β diventa *ipso facto* V^3.

Un problema ulteriore si pone relativamente alla qu. 115 (*vtrum mechans propter lucrum debeat magis dici auarus quam luxuriosus*) omessa da β e testimoniata solo da V^4 e da P in una forma leggermente riassunta. Il consenso di PV^4 circa la presenza della qu. 115 non dovrebbe lasciare alcun dubbio circa il fatto che la questione si trovasse in α[43]. Ho dunque deciso di includere questa questione nel testo: il criterio di sanare i guasti e le lacune di β attraverso il consenso di PV^4 può essere utilizzato anche nel caso in cui la lacuna riguardi un'intera questione.

* * *

La preoccupazione che mi ha guidato nello stabilire il testo del 'Commento del Vaticano' è stata quella di evitare, nella misura del possibile, il rischio di offrire

43. Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., p. 193: «L'accord de ces deux témoins [ossia il Parigi, BnF lat. 15106 e il Vat. lat. 2173], par ailleurs si indépendants, ne peut laisser aucun doute sur l'authenticité de cette question: elle doit prendre place dans notre texte, comme question 8 du cinquième livre, question 115 du commentaire tout entier». Aggiungo che la questione si trova, nello stesso luogo, nei commenti che compongono la famiglia dottrinale cui appartiene il 'Commento del Vaticano': Egidio di Orléans, qu. 99 (Parigi, BnF lat. 16089, fol. 214rb); anonimo di Erlangen, qu. 97 (Universitätsbibl. 213, fol. 65vb); anonimo di Erfurt, qu. 97 (Amplon. F. 13, fol. 104va); anonimo di Parigi, BnF lat. 16110, qu. 144 (fol. 261rb). Su questi testi, cf. *infra*, pp. 146ss.

un testo ibrido, una mescolanza incoerente, o coerente solo con la frammentarietà dei testimoni, di α e di β. La scelta di restituire il testo di β è stata dettata unicamente dall'impossibilità di ricostruire con costanza α, essendo i testimoni diretti di α o frammentari o intenzionaltemente alterati. La tradizione del 'Commento del Vaticano', se la presente ricostruzione può essere considerata attendibile, mostra bene come la 'correttezza' del testo e la sua genuinità siano valori assolutamente distinti se non, a volte, paradossalmente antitetici; la coerenza grammaticale e concettuale del testo non è dunque stato il solo o il principale criterio che ha guidato le mie scelte. Questo metodo, mi sembra, ha effettivamente prodotto dei buoni risultati: come vedremo in seguito[44], Radulfo Brito, che è l'autore del 'Commento del Vaticano', cita abitualmente un passo della *Summa Alexandrinorum* in una forma grammaticalmente, e di conseguenza concettualmente, scorretta; la sicurezza che Radulfo abbia citato in modo scorretto tale passo ci è data dai testimoni 'peggiori', vale a dire, da β[45]; il medesimo 'errore', che ricorre in diversi altri scritti di Radulfo, potrà dunque essere considerato come una sorta di 'firma' dello stesso Radulfo: a un copista disattento, che copia tutti gli errori del suo modello e ne aggiunge di propri, può capitare di copiare gli errori dell'autore di cui sta trascrivendo il testo[46]. Allo stesso tempo, ho cercato di non trascurare a priori la testimonianza di P e di V^4, poiché queste due copie, sebbene arbitrariamente alterate, permettono, con tutta verosimiglianza, di restituire un buon numero di lezioni genuine perdutesi in β per corruzione meccanica[47].

44. *Infra*, pp. 126–132.

45. Lo stato dei mss. in quel luogo è stato descritto *supra*, pp. 55–57.

46. Le affermazioni di A. Dain, *Les Manuscrits*, Paris 1964^2, p. 17, sono, in questo caso, paradigmatiche: «A tout prendre, les bons copistes sont ceux qui reproduisent les fautes de leur modèle»; e ancora, p. 169: «Il n'y a pas de bon manuscrit. Ou, si l'on veut, le bon manuscrit est celui qui a conservé les fautes sans les corriger et qui nous permet de remonter à l'état primaire des altérations»; nel caso della citazione della *Summa Alexandrinorum*, neppure si tratterebbe di uno «stadio primitivo delle alterazioni», ma con tutta probabilità del testo originale.

47. Non credo che alcuna regola possa illustrare lo spirito che deve guidare lo studio della tradizione del 'Commento del Vaticano' e la ricostruzione del suo testo meglio della quinta regola del dodecalogo di Pasquali: «Alterazioni arbitrarie e persino falisificazioni conscie non bastano ancora a squalificare un manoscritto recente, una collazione umanistica, un'edizione a stampa della quale non siano conservate tutte le fonti. Chi, come il Lachmann, rifiuta di servirsi degli *interpolati*, rischia di lasciar perdere anche tradizione genuina. Anche a questo compito sono necessarie cautele speciali e doni di natura rarissimi» (G. Pasquali, *Storia della tradizione*... cit., p. XVII).

1.4 Presentazione degli Apparati

L'apparato si dispone su tre livelli: nel primo livello sono indicati, all'inizio di ogni questione, i testimoni da cui la questione è riportata. Per il ms. di Parigi, l'indicazione della sigla tra parentesi (P) significa che il testo della questione è riassunto (lib. I-IV). Nel caso di un testimone che riporta una questione in modo frammentario, ho indicato tra parentesi, dopo la sigla del testimone stesso, le parti della questione da esso riportate. Così, ad esempio, l'indicazione:

(P)V^1(uu. 1–97 *in hora illa*)$V^2V^3V^4$

all'inizio della qu. 49, significa che la qu. 49 è testimoniata da P in forma riassunta, da V^1, ma solo fino alle parole *in hora illa* della linea 97, e, nella sua forma integrale, da $V^2V^3V^4$.

Il secondo livello costituisce l'apparato del testo. Considerate la frammentarietà dei testimoni e la conseguente discontinuità della tradizione, è sembrato preferibile fornire un apparato positivo. L'unica eccezione è costituita dalle questioni riassunte da P: in questo caso le lezioni di P sono state segnalate solo dove necessario, e, al limite, dove possibile, mentre l'assenza di P significa che il testo riassunto di P diverge troppo dal testo degli altri mss. per poter fornire indicazioni utili. Inoltre, per P e V^4 si è spesso fatto ricorso alla formula '*aliter* P', '*aliter* V^4', o '*aliter* PV^4', ad esempio: nella qu. 116, l. 6, la lezione *distribuitur* di V^4, che è stata accettata nel testo (logicamente appoggiata da *tribuitur* della linea successiva), è stata preferita alle rispettive lezioni di V^2 e V^3, *tribuit* e *distribuit*; P ha inizialmente omesso per omoteleuto le parole *modo… est*, successivamente ha colmato la lacuna nel margine, ma abbreviando così il testo omesso: *quod non facit distributiua*, che non permette di confermare né il testo di V^2 o di V^3, né il testo di V^4; in questo caso si è allora impiegata la formula '*aliter* P'; ugualmente, nella qu. 118, ll. 6–7, la lezione *virtutes* di V^4 è stata accettata nel testo contro la lezione *iustitie* di V^2V^3 (causata certamente in β per assonanza con *iustitia*, l. 6); P riassume tutta la frase *iustitia… particulares* nel seguente modo: *iste sunt particulares*, il che non appoggia né la lezione di V^4 né la lezione di β; anche in questo caso, piuttosto che ingombrare l'apparato con una lezione inutile, si è fatto ricorso alla formula '*aliter* P'.

Il terzo livello costituisce l'apparato delle fonti. Ho segnalato tutte le fonti esplicite e, nella misura del possibile, le fonti implicite. Dove possibile, ho ricostruito il percorso attraverso cui una citazione è giunta all'autore: alla qu. 51, l. 5, ad esempio, leggiamo: *Misericordia est quedam virtus, vt vult Tullius…*, riferimento a *Pro Ligario* XII, 37: *nulla de uirtutibus tuis plurimis nec admirabilior nec gratior misericordia est…* (ed. Lob, p. 83); ma è sicuramente più probabile che l'autore abbia preso questa citazione da Tommaso, IIa IIae, 30,

3, *sed contra*, il quale a sua volta dipende da Agostino, *De civ. Dei* IX, 5, dove il luogo ciceroniano è citato; ho dunque rimandato il lettore a Tommaso, ad Agostino e a Cicerone.

Come spesso avviene nei commenti per *questiones*, le citazioni del testo commentato sono molto libere, e non permettono di stabilire quale delle versioni disponibili dell'*Etica Nicomachea* l'autore utilizzasse. Quando ho dovuto citare il testo dell'*Etica* nell'apparato delle fonti, salvo diversa indicazione, ho sempre citato la *recensio pura* della traduzione di Grossatesta. Nel corpo del testo, sono stampate in corsivo solo le citazioni *ad litteram*.

Come mostrerò più sotto[48], le questioni del 'Commento del Vaticano' dipendono regolarmente dalle questioni parallele di Tommaso, Ia IIae e IIa IIae; un apparato completo delle fonti implicite avrebbe allora richiesto un rimando ad un luogo parallelo di Tommaso quasi per ogni argomento o sillogismo del nostro commento, ciò che avrebbe appesantito notevolmente l'apparato; si è dunque deciso di fornire separatamente, in appendice, la lista degli articoli paralleli della *Summa* di Tommaso[49].

48. *Infra*, pp. 143ss.
49. Cf. *infra*, p. 157.

2

La Struttura del Testo

Come si è detto nel capitolo precedente, la redazione originaria del nostro commento è contenuta nel Vat. lat. 2172 (unico testimone completo del testo, ad eccezione della qu. 115) e, frammentariamente, nel ms. di Baltimora, nelle due parti che compongono il Vat. lat. 832, nel Vat. lat. 2173 e nel Parigi, BnF lat. 15106; gli ultimi due manoscritti contengono, insieme alle parti della redazione originaria, differenti rielaborazioni del testo e, ancora, una serie di testi di diversa origine aggiunti alla redazione originaria o che sostituiscono parti di questa. I testimoni incompleti sono dunque tali o a causa di mutilazione, o a causa di rimaneggiamento intenzionale del testo. Dei due rimaneggiamenti, quello testimoniato dal Vat. lat. 2173 contiene testi di eccezionale importanza tanto da un punto di vista dottrinale quanto da un punto di vista storico: questo rimaneggiamento potrebbe infatti, seppure con certezza non estrema, essere attribuito allo stesso autore della redazione originaria, e testimoniare di una sua evoluzione intellettuale ben precisa, ossia un'adesione sempre più radicale alla dottrina intellettualista di Goffredo di Fontaines. Il secondo rimaneggiamento, conservato nel Parigi, BnF lat. 15106, presenta da questo punto di vista un interesse ben più limitato.

Cercherò, in questo capitolo, di fornire una descrizione quanto più possibile dettagliata di queste tre versioni del testo.

2.1 La Redazione originaria

La redazione originaria del 'Commento del Vaticano' si compone di un prologo e 174 questioni: 3 qu. *extra litteram*; 39 qu. sul lib. I; 17 qu. sul lib. II; 21 qu. sul lib. III; 27 qu. sul lib. IV; 26 qu. sul lib. V; 20 qu. sul lib. VI; 6 qu. sul lib. VII; 15 qu. sul lib. X.

Potrebbe sorprendere, ad un primo sguardo, la brevità del lib. VII (composto di sei sole questioni) e l'assenza di questioni sui lib. VIII–IX: più esatta-

mente, del lib. VII vengono commentati soltanto i capitoli sulla continenza e l'incontinenza, e non viene commentata la seconda parte del libro, riguardante il piacere; nessuna questione è invece dedicata ai libri sull'amicizia. Questa lacuna potrebbe spiegarsi in due modi: o l'autore avrebbe deciso intenzionalmente di non commentare la seconda parte del lib. VII e i lib. VIII–IX, oppure, visto che i manoscritti che trasmettono la redazione originaria dipendono da un unico modello perduto (β), si potrebbe pensare che tale modello, in seguito o ad un guasto meccanico (ad es., perdita di uno o più fascicoli) o ad una manipolazione intenzionale, abbia perduto o soppresso tale parte del commento.

La prima di queste due ipotesi, ossia la decisione intenzionale dell'autore di non commentare tali parti dell'*Etica*, sembra essere preferibile per differenti ragioni. È innanzitutto assolutamente plausibile che un maestro in arti possa aver scelto di non commentare tali parti del testo di Aristotele: la seconda parte del lib. VII, infatti, costituisce un trattato sul piacere, parallelo al trattato sul piacere contenuto nella prima parte del lib. X[1], al quale l'autore della redazione originaria del 'Commento del Vaticano' dedica le qu. 160–68. Nulla impedisce allora di pensare che l'autore abbia deliberatamente omesso di commentare il primo trattato sul piacere, evitando così di tornare due volte sullo stesso argomento. Un ragionamento analogo varrebbe per la lacuna dei lib. VIII–IX: i libri sull'amicizia potrebbero costituire un trattato a sé stante, e la decisione di non includerli nel commento non avrebbe allora nulla di straordinario[2].

A queste considerazioni, Gauthier affianca una prova, se vogliamo, più efficace[3]: si è detto che i mss. Parigi, BnF lat. 15106 e Vat. lat. 2173 riportano un testo solo parzialmente identico al testo della redazione originaria. Il manoscritto di Parigi riporta i lib. I–IV in una forma pesantemente riassunta, il lib. V in una forma leggermente riassunta e, nella loro forma integrale, il lib. VI, tre questioni del lib. VII e tutto il lib. X; ma, in questo manoscritto, troviamo anche un commento alla parte restante del lib. VII e ai lib. VIII–IX; si potrebbe dunque essere tentati di vedere nel Parigi, BnF lat. 15106 la forma completa, benchè in molte parti riassunta, del 'Commento del Vaticano'. Ma veniamo al Vat. lat. 2173: tranne la sostituzione di alcune questioni e l'aggiunta di diversi paragrafi, anche questo manoscritto presenta un testo in gran parte identico alla redazione originaria; adesso, anche questo manoscritto presenta un proprio commento alla parte del lib. VII che manca ai manoscritti della redazione

1. Sulla presenza, nell'*Etica Nicomachea*, di due trattati sul piacere, cf. le pagine di Gauthier in Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, éd. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2 t. in 4 voll., Louvain-la-Neuve–Paris–Sterling, Virginia 2002[3], I.1, pp. 71–73.
2. Riprendo le conclusioni di R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 191–92
3. *Ibid.*, pp. 192–93.

originaria, un proprio commento ai lib. VIII–IX, oltre che un commento al lib. X differente da quello dei manoscritti della redazione originaria e del manoscritto di Parigi. Dunque, escludendo il ms. di Baltimora e la prima parte del Vat. lat. 832 (la cui testimonianza si arresta ben prima del lib. VII), i mss. Vat. lat. 832 (seconda parte), Vat. lat. 2172, Vat. lat. 2173 e Parigi, BnF lat. 15106 presentano lo stesso testo fino alla prima metà del lib. VII: a questo punto il Vat. lat. 2173 e il Parigi, BnF lat. 15106 presentano ciascuno un proprio commento sulla fine del lib. VII e sui lib. VIII–IX; per quanto riguarda il lib. X, mentre il Vat. lat. 2173 presenta un commento proprio a lui solo, il Parigi, BnF lat. 15106 presenta lo stesso testo della redazione originaria. La conclusione di Gauthier è la seguente: tutti i manoscritti dipendono da un originale comune in cui mancavano il commento alla seconda metà del lib. VII e ai lib. VIII–IX: la 'lacuna' sarebbe allora il risultato di una decisione dell'autore; se i mss. Vat. lat. 832 e Vat. lat. 2172 hanno copiato fedelmente il loro modello, i mss. Vat. lat. 2173 e Parigi, BnF lat. 15106 hanno, indipendentemente l'uno dall'altro, deciso di colmarne le lacune, ma là dove hanno abbandonato questo modello, essi riportano un testo proprio a ciascuno, cosa che non sarebbe accaduta se avessero avuto sotto gli occhi un originale del commento privo di tale lacuna. Dunque, l'originale da cui più o meno direttamente tutti i manoscritti dipendono non comprendeva il commento della seconda metà del lib. VII e dei lib. VIII–IX. Il copista del ms. di Parigi, una volta colmata la lacuna dei lib. VII–IX attraverso un altro commento all'*Etica* dal quale ha estrapolato le parti mancanti dalla redazione originaria del 'Commento del Vaticano' (commento che non sembra potersi identificare con alcuno dei commenti a noi noti), è tornato, per il lib. X, alla redazione originaria del 'Commento del Vaticano': il lib. X è infatti identico nel ms. 15106 e nei manoscritti della redazione originaria; al contrario, il copista del Vat. lat. 2173, una volta sostituita la sua fonte, ha copiato fino alla fine il suo nuovo testo: questo manoscritto presenta perciò un commento al lib. X proprio a lui solo[4].

L'esame condotto sulla tradizione manoscritta in parte conferma, e in parte corregge, le conclusioni di Gauthier, poiché nelle sue analisi non è presa in considerazione l'esistenza di α. Ora, se l'identificazione di α quale archetipo di tutta la tradizione manoscritta permette di affermare con estrema certezza che in α doveva mancare il commento alla seconda parte del lib. VII e ai lib. VIII–IX, questa stessa identificazione getta un certo dubbio sul fatto che la lacuna si trovasse nell'originale, poiché oltre α noi non possiamo in alcun modo risalire se non per congettura, e, di conseguenza, davanti ad una lacuna di α non possiamo formulare supposizioni certe sul modello, o sui modelli, da cui α stesso deriva; non possiamo, allora, pronunciarci con certezza circa il fatto che

4. *Ibid.*, p. 192.

la lacuna riguardante i lib. VII–IX si trovasse nell'originale oppure che si sia prodotta in α. La portata di queste considerazioni è, tuttavia, esclusivamente teorica, e nulla impedisce di riconoscere che il ragionamento di Gauthier, secondo cui una lacuna del commento a tali parti dell'*Etica* potrebbe benissimo essere frutto di una scelta intenzionale dell'autore, vada probabilmente ritenuto corretto. D'altra parte, le conclusioni di Gauthier inducono a confermare la considerazione preminente da accordare a β nella tradizione del nostro testo: è infatti soltanto grazie a β che abbiamo potuto renderci conto dell'estraneità, rispetto al contesto originario, del testo riportato dal ms. di Parigi, BnF lat. 15106 per i lib. VII–IX e del testo riportato dal Vat. lat. 2173 per il lib. VII–X.

Da questo stato di cose Gauthier trae, come è opportuno trarre, un criterio generale per la ricostruzione della redazione originaria del nostro commento: in presenza di una lacuna, o di una divergenza, dei manoscritti della redazione originaria (vale a dire, delle copie di β), l'accordo del Vat. lat. 2173 con il Parigi, BnF lat. 15106 garantisce la genuinità della loro testimonianza; al contrario, una divergenza di questi due manoscritti tra di loro e rispetto ai manoscritti della redazione originaria è segno del loro allontanamento dal modello della redazione originaria (ossia da α)[5].

Gauthier ha applicato questo criterio a due casi[6]. Salvo errori di copia, guasti meccanici ecc., l'unica differenza strutturale di un certo peso tra i mss. Vat. lat. 832 e Vat. lat. 2172 consiste nel fatto che il Vat. lat. 832 contiene, alla fine del lib. V, una questione in meno rispetto al Vat. lat. 2172: la qu. 132 (*vtrum aliquis patiatur iniustum a se ipso voluntarie*). La qu. 132 è testimoniata, oltre che dal Vat. lat. 2172, anche dal Vat. lat. 2173 e dal manoscritto di Parigi: è dunque certo che faccia parte della redazione originaria del commento e che vada dunque inclusa nel testo[7]. Allo stesso tempo, credo che l'omissine della qu. 132 nel ms. 832 possa spiegarsi piuttosto facilmente: la questione seguente, infatti, tratta il medesimo argomento sotto una forma leggermente diversa (qu. 133: *vtrum aliquis sibi ipsi possit facere iniustum*); è dunque probabile che il copista del Vat. lat. 832, o di un suo eventuale modello posto sulla linea che lo congiunge a β, abbia escluso intenzionalmente la prima di queste due questioni.

Lo stesso criterio dovremo applicare ad un secondo caso, leggermente diverso dal precedente: nel corso del lib. V, i mss. Vat. lat. 2173 e Parigi, BnF lat. 15106 riportano, dopo la qu. 114, una questione mancante nel Vat. lat. 832 e nel Vat. lat. 2172 (*vtrum mechans propter lucrum debeat magis dici auarus quam*

5. *Ibid.*, pp. 192–93. Questo criterio, che Gauthier ha applicato per la riscostruzione della struttura della redazione originaria, risulta, come abbiamo visto nel cap. precedente, sistematicamente valido anche per la ricostruzione del testo di tale redazione originaria.
6. *Ibid.*, pp. 193.
7. Se si considera lo stemma che rappresenta i rapporti tra i mss. nella terza unità critica (*supra*, p. 48), l'accordo PV^3V^4 fornisce garanzie assolute tanto su β quanto su α.

luxuriosus); la presenza della questione nel Vat. lat. 2173 e nel Parigi, BnF 15106 non dovrebbe lasciare alcun dubbio: la questione, omessa dai testimoni della redazione originaria (ovvero, omessa da β), fa sicuramente parte della redazione originaria, poiché altrimenti non si potrebbe spiegare l'accordo del Vat. lat. 2173 con il ms. parigino 15106 su questo punto.

2.2 La Versione del Vat. lat. 2173

La versione del 'Commento del Vaticano' contenuta nel ms. 2173 è stata attentamente descritta da Gauthier[8]; tenendo presenti i suoi risultati, cercherò, in quanto segue, di descrivere dettagliatamente e in modo un po' più analitico questa versione del testo.

Come abbiamo già avuto modo di anticipare, la struttura del testo riportato dal Vat. lat. 2173 si spiega nel modo seguente: il copista ha cominciato con il copiare la prima redazione del commento; ad un certo momento, avendo trovato una copia ampliata del testo, e avendo probabilmente trovato questa versione dottrinalmente più interessante, il nostro copista ha continuato il suo lavoro di copia su questo secondo modello; allo stesso tempo, è tornato sulla parte di testo già copiata sul modello della prima redazione e ha in parte aggiunto nei margini, in parte sostituito su rasura le questioni o le parti di questioni della nuova redazione divergenti rispetto alla prima. Queste aggiunte o correzioni riguardano esclusivamente le prime 60 questioni. L'ipotesi di Gauthier tiene all'esame della tradizione manoscritta, e ne esce anzi consolidata. Più precisamente, come ho avuto modo di dimostrare nel capitolo precedente, il Vat. lat. 2173 dipende dal medesimo modello da cui dipendono il Vat. lat. 2172 e, in parte, il Vat. lat. 832, ossia β, o da una sua copia; ma tale dipendenza si arresta alla fine della qu. 60 o all'inizio della 61: da questo punto in poi, l'analisi delle varianti del Vat. lat. 2173 dimostra chiaramente che il testo dipende da un altro modello (α); esattamente in questo punto (qu. 60–61) va allora individuato il momento in cui il copista del nostro manoscritto ha cominciato a copiare la seconda redazione del testo. Il che spiega benissimo perché le aggiunte marginali e le sostituzioni su rasura riguardino esclusivamente i lib. I e II e la prima questione del lib. III (qu. 60).

Adesso, due problemi si pongono: in primo luogo, la versione del 'Commento del Vaticano' copiata dal Vat. lat. 2173 è opera del medesimo autore della redazione originaria? In secondo luogo, il copista del Vat. lat. 2173, dopo essersi procurato o dopo aver trovato una copia di questa seconda redazione, l'ha copiata integralmente o ne ha piuttosto selezionato delle parti sulla base di quelli

8. *Ibid.*, pp. 193–209.

che potremmo definire i suoi interessi filosofici personali? Entrambi i problemi saranno auspicabilmente risolti da uno studio approfondito e dall'edizione delle parti divergenti del ms. 2173 rispetto alla redazione originaria del testo. Se, relativamente al primo problema, si può inclinare per una risposta positiva[9], al secondo problema non è purtroppo possibile dare una risposta certa in assenza del modello della seconda redazione utilizzato dal copista del Vat. lat. 2173 o di una sua copia fedele; quello che è certo è che le parti rimaneggiate o sostituite riguardano in larga parte il problema dell'atto umano e della volontà: interesse del copista, che si è dunque limitato a riscrivere e sostituire le parti riguardanti tali argomenti, o interesse dell'autore stesso di questa seconda versione? Allo stato attuale di questa ricerca, non è purtroppo possibile rispondere a questa domanda.

Segnaliamo un'ulteriore caratteristica del ms. 2173: il terzo fascicolo è scritto interamente da una mano diversa da quella che ha copiato il resto del commento. Il testo contenuto in questo terzo fascicolo (comprendente la fine del lib. III, il lib. IV e l'inizio del lib. V) non è il testo del 'Commento del Vaticano', ma è un frammento del commento all'*Etica* di Enrico di Frimaria. Come spiegare questa inserzione? Gauthier ha supposto che il ms. 2173 abbia, ad un certo momento, perduto il terzo fascicolo, contenente la fine del lib. III, il lib. IV e l'inizio del lib. V del 'Commento del Vaticano'. Un possessore del manoscritto avrebbe allora deciso di colmare la lacuna, ma non avendo presumibilmente a disposizione una copia del 'Commento del Vaticano', avrebbe sostituito le parti mancanti con le parti corrispondenti del primo commento all'*Etica* venutogli sotto mano, appunto il commento di Enrico di Frimaria[10].

Ecco come si presenta il nostro testo nel ms. 2173.

Prologo e lib. I (qu. 1–42)

Prologo e qu. 1–19: testo della redazione originaria, con alcune aggiunte marginali.

Qu. 1 (*utrum de istis operationibus precedentibus uirtutes et etiam sequentibus sit scientia*, fol. 1ra–vb): la questione prevede alcune aggiunte, purtroppo illeggibili, nel marg. inf. di fol. 1rb, e 1va–vb; ugualmente illeggibili le poche righe nel marg. laterale di fol. 1va.

Qu. 3 (*de subiecto huius libri, quid sit ibi subiectum: utrum operatio humana uel uirtus uel felicitas uel bonum agibile*, fol. 2ra–rb): parti di testo aggiunte, anche

9. Cf. R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*… cit., p. 84–85.
10. *Ibid.*, pp. 203–06. Tornerò più dettagliatamente in seguito su questa sostituzione, pp. 74ss.

queste purtroppo difficilmente leggibili, nel marg. inf. di fol. 2ra–rb. Il testo dei primi due argomenti (ll. 4–9 dell'edizione) è pesantemente rimaneggiato.

Qu. 4 (*utrum omnia bonum appetant*, fol. 2rb–va): aggiunte illeggibili nel marg. laterale di fol. 2rb.

Qu. 12 (*utrum modus procedendi in hac scientia sit modus persuasiuus*, fol. 3vb–4ra): nel marg. inf. di fol. 3va–vb troviamo un'aggiunta al corpo della qu. 12 in cui si corregge leggermente la *solutio* della qu. 12 stessa sulla base della distinzione tra *scientia docens* e *scientia utens* impiegata da Alberto (*Super ethica*, Prologus, ed. Colon. t. XIV.1, p. 2, ll. 20–23; *Ethica* I, I, 2, ed. Borgnet t. VII, p. 2b–5b).

Qu. 14 (*utrum felicitas consistat in voluptatibus*, fol. 4rb–va): nel marg. destro il copista ha aggiunto una definizione del piacere che deve essere collocata immediatamente prima della *solutio*, dopo le parole *uult X huius* (l. 28 dell'edizione).

Qu. 15 (*utrum felicitas consistat in honoribus*, fol. 4va–vb): brevissima aggiunta nel marg. laterale di fol. 4va, da collocare dopo le parole *nisi honorem* (l. 12 dell'edizione).

Qu. 18 (*utrum felicitas humana consistat in diuitiis*, fol. 5rb–va): brevissima aggiunta nel marg. laterale di fol. 5rb, da collocare dopo le parole *nummisma inuentum* (l. 34 dell'edizione).

Qu. 20 (fol. 5vb–ra e marg. inf. dei fol. 5va–6vb): la questione, riguardante il problema l'omonimia del bene (*Eth. Nic.* I, 4), è sostituita con una questione che tratta il medesimo tema: *Consequenter queritur circa opinionem Platonis, et Plato ponebat aliquod bonum ydeale separatum in quo dicebat consistere felicitatem humanam; ideo queritur vtrum sit ponere ydeam boni separatam ab istis bonis inferioribus, cum hoc intractando* [!] *vtrum si, dato quod sit talis ydea boni, consistat in ea felicitas humana*. La qu. 20 della redazione originaria è stata interamente erasa e sostituita con questa nuova questione; data, però, la maggiore lunghezza della nuova questione rispetto alla qu. 20 originaria, il copista è stato costretto a occupare i margini inferiori dei fol. 5v, 6r e 6v.

Qu. 21–22: testo della redazione originaria.

Qu. 23 (*utrum felicitas sit bonum perfectum*, fol. 6va–vb): breve aggiunta (7 ll.) nel marg. laterale di fol. 6va. Si tratta di una precisazione sul significato di *perfectum*.

Qu. 24–26: testo della redazione originaria.

Qu. 27 (*utrum felicitas humana sit operatio siue consistat in operatione*, fol. 7vb–8ra): gran parte di questa questione è propria al ms. 2173. Il testo coincide con la redazione originaria fino a metà del terzo degli argomenti iniziali, fino alle parole *quare etc.* (l. 12 dell'edizione, con un'aggiunta di poche parole nel marg. laterale di fol. 7vb da collocare a metà del primo degli argomenti iniziali, dopo le parole *vel est cum motu*, l. 6 dell'edizione). Da *Maior patet* in poi (l. 13 dell'edizione) il testo originario della questione è stato eraso per essere sostituito con un nuovo testo (fine del terzo argomento, quarto argomento e l'intera *solutio*); il nuovo testo occupa fol. 7vb fino alla quinta riga dal basso e continua nel margine inferiore del fol. 7va–vb; dalla quinta riga dal basso di fol. 7vb ritroviamo il testo originario, a partire da *Tunc ad rationes* (l. 61 dell'edizione) fino alla fine della questione (risposta ai quattro argomenti). Anche in questo caso, come nella qu. 20, il copista aveva inizialmente copiato per intero il testo della qu. 27 della redazione originaria, testo che in seguito ha deciso di sostituire, lasciando però immutati i primi due argomenti e parte del terzo e la risposta ai quattro argomenti; per questo motivo le risposte agli argomenti non sono state erase (il quarto argomento è riformulato nella seconda redazione, ma l'argomentazione è analoga, e dunque la risposta a tale argomento può restare invariata rispetto alla risposta al quarto argomento della redazione originaria); anche qui, la maggiore lunghezza del nuovo testo rispetto al testo originario ha comportato l'utilizzo dei margini inferiori.

Qu. 28: testo della redazione originaria.

Qu. 29 (*utrum felicitas consistat in actu uoluntatis uel in actu intellectus*, fol. 8rb–vb): lo stato della questione è particolarmente accidentato: parte, minima, della redazione originaria è stata erasa e sostituita su rasura, ampi brani sono invece aggiunti nei margini. Il copista ha eraso il titolo (8rb, ll. 18–19, corrispondenti alle ll. 1–3 dell'edizione, ma il testo sostituito è identico, salvo l'aggiunta di *humana intrinseca* dopo *utrum felicitas*), alcune righe all'inizio della solutio (8rb, ll. 41–44, corrispondenti alle ll. 31–34 dell'edizione: *Primo sic… quare etc.*), e alcune righe nel mezzo della *solutio* (8rb, ll. 50–54, corrispondenti alle ll. 42–46 dell'edizione: *Item… consistit felicitas*).

Troviamo inoltre una lunga aggiunta immediatamente precedente la *solutio*, (da collocare dopo *X huius*, l. 28 dell'edizione); l'aggiunta occupa parte del marg. laterale di fol. 8ra e il marg. inf. di fol. 8ra.

Una seconda lunga aggiunta dopo la prima delle due argomentazioni che provano che la felicità non consiste in un atto della volontà, si trova nel marg. inf. di fol. 8rb (da collocare dopo *ideo etc.*, l. 41 dell'edizione).

Inoltre, la terza delle parti di testo scritte su rasura (fol. 8rb ll. 50-54, al posto delle ll. 42–46 dell'edizione: *Item… consistit felicitas*) prosegue nel marg.

laterale di fol. 8rb, a causa delle maggiori dimensioni del nuovo testo rispetto al testo originario.

Un'aggiunta di testo piuttosto breve, nel marg. laterale di fol. 8va, è da collocare dopo le parole *humana felicitas* (l. 67 dell'edizione).

Un'ultima aggiunta, questa di dimensioni notevoli, occupa metà del marg. laterale di fol. 8va e prosegue nel marg. inf. di fol. 8va–8vb, e va collocata alla fine della *solutio*, dopo le parole *quem habet in se* (l. 94 dell'edizione); si tratta di quattro argomenti supplementari a favore della tesi volontarista con le relative risposte.

Il copista non si è però accontentato degli interventi effettuati su questa questione: nel margine di fol. 8rb infatti, all'altezza del titolo della qu. 29, leggiamo: *hic deficit una questio que posita est in fine ubi est hoc signum* (segue un segno); la *questio* mancante si trova infatti ai fol. 72ra–73vb: nel marg. superiore di fol. 72ra leggiamo: *ista questio debet esse posita in primo sexterno ante illam questionem utrum felicitas humana intrinseca consistat in actu intellectus uel uoluntatis ubi est hoc signum* (segue il medesimo segno); si tratta di una questione che verte sullo stesso argomento, ossia se la felicità consista nell'atto della volontà o nell'atto dell'intelletto, ma ha dimensioni notevolmente maggiori ed è dottrinalmente più complessa. Tornerò in seguito su questa questione e sul suo rapporto con le sostituzioni operate sulla redazione originaria.

Qu. 30–40: testo della redazione originaria.

Qu. 41 (*utrum uirtutes habeant esse in substantia anime uel in potentia anime sicut in subiecto*, fol. 12rb–va): testo della redazione originaria con un'aggiunta nel margine laterale di fol. 12va, da inserire alla fine della *solutio* dopo le parole *ad bene operandum* (l. 63 dell'edizione).

Qu. 42 (*utrum uirtus intellectiua, sicut sapientia, scientia et opinio, debeat dici uirtus*, fol. 12va–13ra): testo della redazione originaria, con l'aggiunta di una breve questione nel marg. inf. di fol. 12va-vb (*Deinde probatur quod uirtutes non distinguantur sufficienter per morales et intellectuales…*).

Lib. II (qu. 43–59)

Qu. 43–59: testo della redazione originaria. Il lib. II comporta importanti ed ampie aggiunte di testo nei margini.

Qu. 43 (*utrum uirtutes morales generentur ex operationibus*, fol. 13ra–rb): due aggiunte. La prima è da collocare subito dopo le parole *quare etc.* (l. 25 dell'edizione), immediatamente prima della *ratio in oppositum*; si tratta di un'aggiunta piuttosto estesa, che occupa il marg. inf. di fol. 13ra e metà del marg.

inf. di fol. 13rb. La seconda aggiunta invece è da collocare dopo le parole *bonis operationibus* (l. 70 dell'edizione), prima della risposta agli argomenti iniziali; questa seconda aggiunta occupa tutto il marg. superiore di fol. 13rb e metà del margine laterale di fol. 13rb.

Qu. 44 (*utrum ex vna sola operatione generetur uirtus moralis in nobis*, fol. 13rb-va): due aggiunte. La prima è un supplemento di argomenti con le risposte relative da collocare dopo le parole *generatur uirtus* (l. 13 dell'edizione), immediatamente prima della *ratio in oppositum*; questa aggiunta occupa parte del marg. laterale di fol. 13rb e parte del marg. inf. di fol. 13rb e il marg. sup. di fol. 13va. La seconda aggiunta invece è da collocare dopo le parole *fit homo uirtuosus* (l. 16 dell'edizione), immediatamente prima della *solutio*; tale aggiunta occupa il marg. laterale di fol. 13va.

Qu. 45 (*utrum uirtutes morales insint nobis a natura*, fol. 13va–vb): due aggiunte. Una prima aggiunta, molto ampia, da collocare dopo *Minor de se patet* (l. 16 dell'edizione), aggiunta che occupa la parte inferiore del marg. laterale di fol. 13va, tutto il marg. inf. di fol. 13va e quasi per intero il marg. inf. di fol. 13vb. La seconda è una breve aggiunta (5 linee) da collocare dopo le parole *in artificiis* (l. 37 dell'edizione), posta nel marg. sup. di fol. 13vb (la prima linea è parzialmente illeggibile a causa della rifilatura del foglio).

Qu. 46 (*utrum uirtutes possint corrumpi in nobis*, fol. 13vb–14ra): una prima breve aggiunta (11 linee) da collocare, sulla base dei segni di rimando posti dal copista, dopo il primo degli argomenti iniziali (l. 11 dell'edizione); ma più probabilmente il segno di rimando è stato posto in quel punto per errore, visto che gli argomenti supplementari aggiunti dal copista sembrano di norma precedere la *ratio in oppositum*, e in tale caso l'aggiunta andrebbe collocata alla fine del secondo argomento (l. 15 dell'edizione); quest'aggiunta occupa parte del marg. inf. di fol. 13vb e parte del marg. sup. di fol. 14ra. Una seconda aggiunta, ancora più breve, da collocare alla fine della *solutio* (l. 43 dell'edizione) sul marg. laterale di fol. 14ra.

Qu. 47 (*utrum omnis uirtus moralis habeat esse circa passiones*, fol. 14ra–rb): tre aggiunte molto brevi, da collocare rispettivamente alla fine della *ratio in oppositum* dopo le parole *ideo etc.* (l. 12 dell'edizione, in questo caso manca il segno di rimando), alla fine del primo argomento della *solutio* (l. 26 dell'edizione), e alla fine del secondo argomento della *solutio* dopo le parole *et circa passiones* (l. 29 dell'edizione).

Questione 47a, supplementare: il copista ha aggiunto una questione estranea alla redazione originaria, questione di dimensioni notevoli, che occupa per intero i margini inferiori dei fol. 14r–v, 15r: *consequenter queritur, quia superius*

in quadam questione fiebat mentio de intensione et augmentatione uirtutis postquam ex operationibus est generata in appetitu sensitivo et non multum declarabatur qualiter hoc erat possibile, ideo ut uideatur magis istud, queritur utrum uirtus moralis postquam generata est in appetitu sensitiuo possit per operationes uirtuosas intendi (il riferimento *in quadam questione* è alla qu. 44 della redazione originaria).

Qu. 51 (*utrum uirtus sit passio uel habitus*, fol. 15ra–rb): due brevi aggiunte: la prima, da collocarsi dopo il terzo argomento della *solutio* (l. 35 dell'edizione), è posta nel marg. laterale di fol. 15ra; la seconda, da collocarsi a metà della risposta al primo argomento, dopo le parole *album et nigrum* (l. 63 dell'edizione), è posta nel marg. laterale di fol. 15rb.

Lib. III (qu. 60–78, l. 38)

Parte del lib. III è sostituita con il testo della nuova redazione, la seconda parte del libro è invece caduta in seguito alla perdita del terzo fascicolo.

Qu. 60–70: testo della redazione originaria, con poche aggiunte.

Qu. 60 (*utrum in operationibus humanis sit aliquid uoluntarium*, fol. 17rb–18ra): la questione presenta due aggiunte brevi ed una terza più ampia: la prima, nel marg. laterale di fol. 17va, da collocarsi alla fine del terzo argomento (l. 22 dell'edizione), è una breve obiezione con risposta alla tesi che verrà sostenuta nel corpo della questione; la seconda aggiunta, nel marg. laterale di fol. 17va, da collocarsi all'inizio della *solutio* (dopo le parole *sunt uoluntarie*, l. 43 dell'edizione); la terza aggiunta, più ampia, occupa in parte il marg. laterale di fol. 17va e in parte il marg. inf. di fol. 17va, e va collocata alla fine del secondo degli argomenti della *solutio* (dopo le parole *ad illud prosequendum*, l. 66 dell'edizione).

A questo punto interviene, nel lavoro di copia del Vat. lat. 2173, il cambio di modello di cui abbiamo già parlato: dalla qu. 61 in poi, ma forse già dalla fine della qu. 60, il Vat. lat. 2173 non dipende più da β, o da una sua copia, ma da α, o, più esattamente, da una copia di α (che abbiamo chiamato π) caratterizzata da un certo numero di questioni rifatte e da diverse aggiunte di testo. Questa copia, di cui sembra più che ragionevole supporre l'esistenza, dipende a sua volta da due fonti: dipende da α stesso quando riproduce il testo della redazione originaria del commento, dipende da una seconda redazione del nostro commento quando si distacca da α. Dunque, il copista del Vat. lat. 2173, avendo trovato questa versione ampliata del commento, ha deciso, probabilmente attratto dall'interesse dottrinale di tale versione, di continuare il

suo lavoro di copia sulla base di questo nuovo modello, e ha deciso, allo stesso tempo, di ritornare sulle parti già copiate e di incorporare al vecchio testo le parti del nuovo testo da questo divergenti (non possiamo sapere se il copista abbia copiato per intero le parti divergenti di questa nuova versione o se si sia limitato a sceglierne una parte sulla base dei suoi interessi); il nuovo testo è stato aggiunto secondo i procedimenti che abbiamo descritto: in gran parte è stato aggiunto nel margine accanto al testo primitivo, in minima parte è stato riscritto su rasura. Tutto ciò spiega benissimo, e non si potrebbe spiegare altrimenti, perché a partire dalla qu. 61 non troveremo più neppure un'aggiunta marginale, ma le parti di testo aggiunte o sostituite si troveranno direttamente integrate nel corpo del testo della redazione originaria, da cui sarà dunque necessario distinguerle scrupolosamente. Il Vat. lat. 2173 resta dunque, a titolo di copia di α, un testimone del 'Commento del Vaticano', ma è un testimone incompleto.

Qu. 65 (*utrum illa que sunt facta per ignorantiam sint uoluntaria*, fol. 19rb–vb): aggiunta di un argomento alla fine della *solutio* (dalla l. 12 *ab imo* di fol. 19va alla l. 2 di fol. 19vb), da collocare dopo le parole *ita est in aliis* (l. 73 dell'edizione).

Qu. 71–74: sono proprie al Vat. lat. 2173, e sostituiscono le qu. 71–72 della redazione originaria. Nella redazione originaria la qu. 71 si intitola: *vtrum voluntas sit indifferenter boni et mali*, e la qu. 72: *vtrum, si uoluntati proponatur maius bonum et minus bonum, possit ferri in minus bonum dimittendo maius bonum*. Le due questioni sono sostituite dalle seguenti nel ms. 2173: qu. 71: *utrum bonum sit obiectum voluntatis* (fol. 20vb-21vb); qu. 72: *utrum obiectum ipsum se habeat in genere cause efficientis respectu alicuius voluntatis, et hoc est querere utrum uoluntas sit potentia actiua secundum actum* [?] *qui est uelle in se ex se uel sit passiua et iste actus fiat in se ex obiecto* (fol. 21vb22va); qu. 73: *utrum, subposito quod obiectum sit causa efficiens uelle in voluntate, homo per voluntatem esset dominus suorum actuum* (fol. 22va-23rb); qu. 74: *utrum presentatis voluntati maiori bono et etiam minori bono, voluntas possit uelle minus bonum dimittendo maius bonum* (fol. 23rb-23vb)[11]. Da questo momento in poi la numerazione delle questioni del Vat. lat. 2173 non coincide più con la numerazione delle questioni della redazione originaria, ma è sempre crescente di diverse unità.

Qu. 75–77 (= 73–75 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 78 (= 76 della redazione originaria): testo della redazione originaria fino alla fine della *solutio* (l. 37 dell'edizione); questo punto coincide con la fine del

11. Le qu. 72–73–74 sono edite da Lottin, *Psychologie et morale*... cit., t. III.2, pp. 630–650.

secondo fascicolo del ms. 2173. Da questo punto in poi e per tutto il terzo fascicolo (fol. 25–34) il Vat. lat. 2173 presenta un testo completamente differente scritto da un'altra mano. Il nuovo testo è un frammento del commento all'Etica di Enrico di Frimaria. Come abbiamo accennato in precedenza, Gauthier spiega questo fatto formulando l'ipotesi secondo cui il Vat. lat. 2173 avrebbe, ad un certo momento, perduto il terzo fascicolo, e, in questo stato incompleto, sarebbe giunto, nel secolo XIV, nelle mani di un nuovo possessore, il quale avrebbe deciso di colmare la lacuna prodotta dalla perdita del fascicolo; non avendo però a disposizione una copia del 'Commento del Vaticano', questo nuovo possessore avrebbe colmato la lacuna sostituendo le parti mancanti (fine del lib. III, lib. IV e inizio del lib. V) con le parti corrispondenti del primo commento all'*Etica* che gli sarebbe capitato alla mano, ossia il commento di Enrico di Frimaria. Gauthier sostanzia questa ipotesi sulla base di tre fatti[12].

In primo luogo, nel commento di Enrico di Frimaria le questioni si alternano all'*expositio litterae*. Nel terzo fascicolo del Vat. lat. 2173, l'*expositio litterae* è soppressa: il copista di questo fascicolo ha conservato, di questo commento, solo le questioni. Tranne in un caso: dopo la prima delle questioni di Enrico (*utrum fortitudo sit virtus specialis*, fol. 25ra–rb), a partire dala l. 2 di fol. 25rb, il copista ha copiato l'*expositio litterae* di una parte del cap. 9 del lib. III dell'*Etica* (da 1115 a 7, *Timemus autem*…, fino a 1115 a 31, *Concordes*…), ma a questo punto, ultima linea di fol. 25va, ha smesso improvvisamente di copiare l'*expositio litterae* per ricominciare a copiare le questioni (fol. 25vb); da questo punto in poi non troveremo più nulla dell'*expositio litterae* di Enrico. Secondo Gauthier, è ragionevole pensare che il nuovo copista, dopo aver copiato questa parte dell'*expositio litterae*, abbia riflettuto circa il fatto che il commento di cui voleva colmare la lacuna, il 'Commento del Vaticano', non si componeva che di questioni, e dunque sarebbe stato inutile copiare l'*expositio litterae* del commento di Enrico; arrestandosi allora maldestramente sulla metà di una frase, avrebbe tralasciato l'*expositio litterae* per continuare a copiare soltanto le questioni.

La seconda delle prove addotta da Gauthier necessita di una puntualizzazione. Gauthier scrive: «En second lieu, nous remarquons que la dernière question du fol. 24v est numerotée 78; la première question du fol. 35r, 120. Comptons maintenant les questions des fol. 25r-34v: elles font juste le compte, de 79 à 119. Simple hasard? Non, sans doute, car le copiste a omis 5 questions du commentaire d'Henri d'Allemagne et en a fondu deux en une seule: il est donc vraisemblable qu'il avait exactement calculé le nombre de questions qu'il lui fal-

12. *Trois commentaires*… cit., pp. 203–206.

lait pour compléter son texte»[13]. Il ragionamento, in se stesso valido, si fonda su una piccola imprecisione, poiché, se contiamo le questioni di Enrico, queste coprono la numerazione da 79 a 120; se si tiene per buona la supposizione di Gauthier, bisogna ammettere che il copista abbia inserito una questione di troppo.

In ultimo luogo, chi ha sostituito e copiato il terzo fascicolo, ha concepito dei raccordi per 'saldare' il testo del 'Commento del Vaticano' al testo di Enrico. Il testo di Enrico, infatti, comincia solamente alla l. 15 di fol. 25ra, mentre le prime quattordici righe sono state composte dal copista per completare la questione 78 del 'Commento del Vaticano', questione che la caduta del fascicolo aveva mutilato della sua parte finale. Lo stesso fenomeno si presenta alla fine del terzo fascicolo: la prima questione del primo foglio del quarto fascicolo (fol. 35) comincia *ex abrupto* a metà della *solutio* della questione 119 del ms. 2173 (questione che sostituisce la 114 della redazione originaria, *utrum iustitia legalis sit eadem essentialiter cum aliis uirtutibus moralibus*), la cui prima parte è andata smarrita con la perdita del fascicolo. La stessa questione era trattata, nel medesimo luogo, da Enrico di Frimaria. Bisognava allora fondere le due questioni per averne una completa. Gli argomenti iniziali della questione di Enrico non erano utilizzabili, poiché non corrispondevano alle risposte della questione 119 da completare; dunque il copista ha riscritto delle obiezioni e un argomento *in oppositum*; in seguito ha copiato la *solutio* della questione di Enrico, ma, copiatala interamente, mancavano ancora 15 righe per completare la colonna (fol. 34vb); egli ha pensato allora di copiare le risposte alle obiezioni della questione originale di Enrico, ha copiato qualche riga della prima risposta, ma non ha proseguito, e ha dunque lasciato in bianco il resto della colonna (11 righe) scrivendo, in calce a fol. 34vb, il richiamo *aliarum virtutum* (ossia le prime parole del quarto fascicolo); a questo punto, passato al fol. 35ra, ha espunto le prime righe della parte della qu. 114 del 'Commento del Vaticano' corrispondente all'inizio del quarto fascicolo, in modo da non avere una frase che cominciasse *ex abrupto*. Ma a questo punto ritroviamo il testo del 'Commento del Vaticano' nella redazione del ms. 2173[14].

Lib. V (qu. 119–139)

Mancano le questioni 108–113 della redazione originaria in seguito alla perdita del terzo fascicolo.

13. *Trois commentaires*... cit., pp. 204–05; Gauthier indica in nota quali questioni del commento di Enrico sono soppresse e quali sono accorpate.
14. Tutto ciò è esposto *ibid.*, pp. 205–206.

Qu. 119 (fol. 35ra–rb): sostituisce la qu. 114 della redazione originaria e verte sul medesimo argomento (la qu. 114 della redazione originaria ha per titolo: *utrum iustitia legalis sit eadem essentialiter cum aliis uirtutibus moralibus*). Il testo comincia *ex abrupto* sulle parole *aliarum virtutum distincta* (essendo la prima parte della qu. andata perduta con la perdita del terzo fascicolo).

Qu. 120 (*utrum mechans propter lucrum debeat magis dici auarus quam luxuriosus*, 35rb-va = 115 della redazione originaria): la questione manca nei mss. Vat. lat. 832 e Vat. lat. 2172 (a causa di una lacuna di β), ma è testimoniata dal Parigi, BnF lat. 15106. Come abbiamo già spiegato, l'accordo di quest'ultimo ms. con il Vat. lat. 2173 sembrerebbe lasciare pochi dubbi sulla genuinità di tale questione; essa sarà dunque inclusa nel testo sulla base di questi due manoscritti. La versione del ms. 15106 è leggermente riassunta, ma rispetto ad essa la versione del ms. 2173 non prevede rilevanti differenze.

Qu. 121 (*utrum iustitia distributiua et commutatiua sint diuerse species iustitie*, fol. 35va–36ra = 116 della redazione originaria): testo della redazione originaria con due aggiunte. Una prima aggiunta di poche righe alla fine del quinto argomento, da collocare dopo le parole *ergo etc.* (l. 32 dell'edizione). Una seconda, più lunga, aggiunta va collocata prima della risposta agli argomenti, dopo le parole *diuerse species iustitie* (l. 79 dell'edizione).

Qu. 122 (= 117 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 123 (*quale medium debeat accipi in iustitia commutatiua et in iustitia distributiua, utrum medium rei uel medium quoad nos*, fol. 36rb–va = 118 della redazione originaria): il testo dei primi due argomenti coincide con la redazione originaria (ll. 1–12 dell'edizione). Mentre nella prima redazione a questi due argomenti segue un altro membro della questione (*Iuxta hoc queritur utrum iustitia habeat esse circa passiones uel circa operationes*, ll. 14ss. dell'edizione), il Vat. lat. 2173 prosegue direttamente con una *ratio in oppositum* e una *solutio* che le sono proprie. Il testo coincide nuovamente con la redazione originaria per la risposta ai due argomenti iniziali (ll. 56–75 dell'edizione); sono invece omesse, com'è naturale, le risposte agli argomenti del secondo membro della questione (ll. 76–97 dell'edizione).

Qu. 124–125 (= 119–120 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 126 (*utrum indigentia humana sit mensura omnium commutabilium*, fol. 37rb = 121 della redazione originaria): testo della redazione originaria; il ms. 2173 aggiunge un terzo argomento (da collocare dopo *commutabilium*, l. 8 dell'edizione), aggiunge alcune linee alla risposta al secondo argomento e la risposta al terzo argomento.

Qu. 127 (*utrum nummisma sit mensura omnium commutabilium*, fol. 37va = 122 della redazione originaria): testo della redazione originaria; il ms. 2173 rielabora, ampliandola leggermente, la risposta al secondo argomento.

Qu. 128–129 (= 123–124 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 130 (*utrum iustum paternum et iustum dominatiuum sint simpliciter iusta*, fol. 38ra–vb = 125 della redazione originaria): testo della redazione originaria con un'aggiunta alla fine della *ratio in oppositum*, da collocare dopo le parole *ideo etc.* (l. 24 dell'edizione); l'ultimo argomento della solutio (ll. 38–45 dell'edizione) è ampliato; il testo della risposta al secondo argomento è sostituito e ampliato a partire da *dico* (l. 57 dell'edizione); la risposta al terzo argomento è leggermente modificata.

Qu. 131 (*utrum sit aliquod iustum naturale*, fol. 38va–39ra = 126 della redazione originaria): testo della redazione originaria. Il testo delle ll. 15–27 dell'edizione è sostituito da un testo proprio al ms. 2173. Aggiunta di poche linee alla fine della *solutio*, dopo le parole *quam alii* (l. 64 dell'edizione).

Qu. 132–133 (= 127–128 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 134 (*utrum operans iniusta sit iniustus*, fol. 39rb–vb = 129 della redazione originaria): testo della redazione originaria con alcune modifiche. L'ordine dei due argomenti iniziali e delle rispettive risposte è invertito. Inoltre, il testo del primo argomento (= secondo argomento della redazione originaria) e della rispettiva risposta è leggermente ampliato. Il secondo argomento della *solutio* (ll. 25–28 dell'edizione) è leggermente ampliato. Lunga aggiunta alla fine della *solutio*: questa aggiunta (ultime 30 ll. di fol. 39va e prime 11 ll. di fol. 39vb) si compone di tre parti: 1) di un argomento ulteriore aggiunto alla *solutio* (4 ll.) da collocare dopo le parole *quare etc.* (l. 31 dell'edizione); 2) di un rimaneggiamento (7 ll.) dell'ultimo argomento della *solutio* (ll. 32-34 dell'edizione); 3) di un'ultima lunga aggiunta alla *solutio* su come si acquisisca l'*habitus* di ingiustitia attraverso la reiterazione di atti ingiusti.

Qu. 135 (*utrum epycheia sit uirtus*, fol. 39vb–40rb = 130 della redazione originaria): testo della redazione originaria con diverse modifiche. Il ms. 2173 incorpora alla questione una questione minore: *Consequenter queritur utrum epycheia sit virtus cum hoc inquirendo utrum sit distincta virtus a iustitia legali*. L'argomento 1 è identico all'argomento 1 della redazione originaria (ll. 3–8 dell'edizione). L'argomento 2 (ll. 9–12 dell'edizione) è leggermente rielaborato dal ms. 2173. L'argomento 3 del ms. 2173 (fol. 39vb, ll. 36–39) è proprio al ms.

2173 e si riferisce alla seconda questione (*Item probatur quod non sit virtus distincta a iustitia legali…*). L'argomento 4 del ms. 2173 è identico all'argomento 3 della redazione originaria (ll. 13–16 dell'edizione). La *solutio* è identica nel ms. 2173 e nella redazione originaria (ll. 19–44 dell'edizione), con l'inserzione di un'aggiunta (fol. 40ra, ll. 5–18) alla fine della *solutio*, da collocare dopo le parole *inde consequi* (l. 43 dell'edizione). In questa aggiunta Tommaso viene citato come *expositor*. Il ms. 2173 aggiunge la *solutio* al secondo membro della questione (fol. 40ra, ll. 19–26: *Secundum declaratur scilicet <quod> epycheia differat a iustitia legali…*). La risposta al primo argomento è identico nel ms. 2173 e nella redazione originaria. La risposta al secondo argomento è rielaborato e ampliato nel ms. 2173. La risposta all'argomento 3 è propria al ms. 2173 (fol. 40ra, l. 43–40rb, l. 11). La risposta all'argomento 4 del ms. 2173 è identica alla risposta all'argomento 3 della redazione originaria.

Qu. 136 (= 131 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 137 (*utrum aliquis patiatur iniustum a se ipso voluntarie*, fol. 40va–vb = 132 della redazione originaria): testo della redazione originaria modificato e ampliato. Aggiunta di un argomento iniziale collocato tra l'argomento 1 e l'argomento 2 della redazione originaria (fol. 40va, ll. 16–23). Il primo argomento della *solutio* (ll. 20–25 dell'edizione) è soppresso. Gli argomenti 3 e 4 della *solutio* (ll. 30–35 dell'edizione) sono profondamente rielaborati. L'ultimo argomento della *solutio* (ll. 36–38) e la risposta al primo argomento (ll. 39–48 dell'edizione) sono identici nel ms. 2173 e nella redazione originaria. Il ms. 2173 prevede una risposta all'argomento iniziale aggiunto (fol. 40va, l. 6 *ab imo*–fol. 40vb l. 3). La risposta al secondo argomento è identica nel ms. 2173 e nella redazione originale, ma il ms. 2173 aggiunge alcune righe alla fine (fol. 40vb, ll. 8–12).

Qu. 138 (*utrum aliquis sibi ipsi possit facere iniustum*, fol. 40vb–41ra = 133 della redazione originaria): testo della redazione originaria modificato e ampliato. Il testo del ms. 2173 è identico alla redazione originaria fino a metà della *solutio*, fino alle parole *faceret communitati* (l. 24 dell'edizione). Da questo punto in poi, il resto della *solutio* è pesantemente rielaborato e ampliato (fol. 40vb, l. 33–41ra, l. 10). La risposta agli argomenti è identica a quella della redazione originale.

Qu. 139: *Consequenter queritur utrum iniustum pati sit malum, cum hoc inquirendo vtrum peius sit iniustum facere quam iniustum pati* (fol. 41ra–rb). La questione è propria al ms. 2173 e non ha corrispettivo nella redazione originaria.

Lib. VI (qu. 140–160)

Qu. 140 (*utrum intellectus practicus et speculatiuus sint diuerse potentie anime*, fol. 41rb–vb = 134 della redazione originaria): testo della redazione originaria ampliato. Aggiunta di un argomento che precede l'argomento 1 della redazione originaria (fol. 41 rb, ll. 15–7 *ab imo*). Un'aggiunta alla fine della *solutio* (ultima riga di fol. 41va fino alla l. 8 di 41vb) da collocare dopo le parole *aliter se habens* (l. 75 dell'edizione). Risposta al primo argomento aggiunto (fol. 41vb, ll. 9–13) da inserire dopo *Tunc ad rationes* (l. 80 dell'edizione).

Qu. 141–142 (= 135–136 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 143 (*utrum deus possit facere quod aliquid quod factum est sit non factum*, fol. 42va = 137 della redazione originaria): testo della redazione originaria, con un'aggiunta alla fine della *solutio* (fol. 42va, ll. 28–44) da collocare dopo *preteritum* (l. 29 dell'edizione).

Qu. 144 (*utrum uirtutes intellectuales debeant dici uirtutes*, fol. 42va–43ra = 138 della redazione originaria): testo della redazione originaria con un'aggiunta al terzo argomento (fol. 42vb, ll. 9–11) da collocare dopo *ideo etc.* (l. 14 dell'edizione) e un'aggiunta alla risposta al terzo argomento (fol. 43ra, ll. 10–12).

Qu. 145 (= 139 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 146 (*utrum ars sit uirtus, inquirendo cum hoc utrum sit uirtus intellectualis*, fol. 43ra–va = 140 della redazione originaria): testo della redazione originaria con una breve aggiunta alla fine della risposta al primo argomento (fol. 43rb, ll. 5–1 *ab imo* e prima l. di fol. 43va) da collocare dopo le parole *sicut ars* (l. 68 dell'edizione).

Qu. 147 (= 141 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 148 (*utrum prudentia sit uirtus moralis uel intellectualis*, fol. 43va–44ra = 142 della redazione originaria): testo della redazione originaria con aggiunte e alterazioni. Aggiunta di un quarto argomento (fol. 43vb, ll. 9–14) da collocare dopo *aliarum uirtutum* (l. 13 dell'edizione). La risposta al primo argomento è alterata e ampliata. Aggiunta della risposta al quarto argomento addizionale (fol. 44ra, ll. 6–13).

Qu. 149 (= 143 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 150 (*utrum prudentia possit corrumpi per obliuionem*, fol. 44ra–rb = 144 della redazione originaria): testo della redazione originaria. La prima parte del

secondo argomento della *solutio* (*Item… regulatum*, ll. 22–24 dell'edizione) è alterata (fol. 44rb, ll. 6–12).

Qu. 151 (*utrum prudentia et politica sint idem*, fol. 44rb–va = 145 della redazione originaria): testo della redazione originaria. Un breve argomento è aggiunto all'inizio della *solutio* (fol. 44rb, ll. 8–5 *ab imo*), che prende precisamente il posto delle parole *Cuius ratio est* (l. 22 dell'edizione).

Qu. 152–154 (= 146–148 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 155 (*utrum synesis sit uirtus, inquirendo cum hoc utrum sit distincta ab aliis uirtutibus*, fol. 45ra–va = 149 della redazione originaria): testo della redazione originaria con diverse modifiche. Un argomento proprio al ms. 2173 (fol. 45ra, ll. 30–33) è inserito tra gli argomenti 1 e 2 della redazione originaria. Dopo l'argomento 3 della redazione originaria, il ms. 2173 aggiunge 3 nuovi argomenti (fol. 45ra, ll. 17–2 *ab imo*). Le ll. 3–9 di fol. 45rb sono proprie al ms. 2173, che annuncia che, nel corso della questione, verranno dimostrati cinque punti, contro i due della redazione originaria; queste righe vanno collocate dopo *aliis uirtutibus* (l. 24 dell'edizione). Alcune righe aggiunte al secondo argomento della *solutio* (fol. 45rb, ll. 23–16 *ab imo*) da collocare dopo *dicitur gnome* (l. 52 dell'edizione). Il terzo argomento della *solutio* con l'argomento successivo del ms. 2173 (fol. 45rb, ll. 16–3 *ab imo*) corrispondono esattamente all'ultimo argomento della *solutio* nella redazione originaria (ll. 53–63 dell'edizione). Aggiunta di due argomenti ulteriori alla *solutio* (*Quartum declaratur… Quintum declaratur…* dalla terza riga dal basso di fol. 45rb alla l. 8 di fol. 45va). Si trovano, alla fine della *questio*, le risposte ai quattro argomenti aggiunti.

Qu. 156 (= 150 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 157 (*utrum prudentia sit nobilior virtus quam sapientia*, fol. 45vb–46rb), qu. 158 (*utrum appetitus rectus sit prior virtutibus moralibus*, fol. 46rb–va): queste due questioni sono proprie al ms. 2173 e sostituiscono la qu. 151 della redazione originaria (*utrum appetitus rectus presupponat uirtutes morales*).

Qu. 159 (= 152 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 160 (*utrum ille qui habet vnam uirtutem habeat omnes uirtutes*, fol. 46vb–47vb = 153 della redazione originaria): testo della redazione originaria con due aggiunte nel corso della *solutio*: una prima lunga aggiunta (fol. 47ra, l. 40–47rb, l. 8) da collocare dopo le parole *est generata* (l. 69 dell'edizione; il resto del paragrafo, fino alla l. 71, è eliminato nel raccordo dell'aggiunta al resto del testo); una seconda aggiunta (fol. 47rb, ll. 31-39), da collocare, prima dei *notabilia*, dopo le parole *in prudentia* (l. 96 dell'edizione).

Lib. VII (qu. 161–180)

Qu. 161 (*utrum ad scientiam moralem spectet considerare de continentia*, fol. 47vb–48ra = 154 della redazione originaria): testo della redazione originaria con l'aggiunta di un quarto argomento (fol. 47va, ll. 41–45), aggiunta di una quarta parte alla *solutio* (fol. 48 ra, ll. 17–28) da collocare dopo le parole *uirtutibus determinari* (l. 55 dell'edizione); aggiunta della risposta al quarto argomento (fol. 48ra, ll. 40–43).

Qu. 162–163 (= 155–156 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Qu. 164 (*utrum materia continentie et incontinentie sint delectationes secundum gustum et tactum*, fol. 48va–vb = 157 della redazione originaria): aggiunta di un argomento alla solutio (fol. 48vb, ll. 12–19) da collocare dopo le parole *in lucro* (l. 56 dell'edizione).

Qu. 165 (*vtrum continentia sit in concupiscibili sicut in subiecto uel in irascibili*, fol. 48vb–49rb = 158 della redazione originaria): testo della redazione originaria modificato ed ampliato. Una prima breve aggiunta alla fine della prima parte della *solutio* (fol. 49ra, ll. 4–7), da collocare dopo *sicut incontinens* (l. 35 dell'edizione); una seconda aggiunta di maggiori dimensioni (fol. 49ra, ll. 16–48) da collocare dopo le parole *sicut in subiecto* (l. 47 dell'edizione). Il paragrafo successivo (ll. 51–57 dell'edizione) è presente nel ms. 2173 in forma rielaborata (fol. 49ra, ll. 48–57).

Le restanti questioni del lib. VII sono proprie al ms. 2173. Da questo punto in poi, dunque, il modello che segue il copista del ms. 2173 (π) diverge completamente da α fino alla fine del testo. Fornisco di seguito la lista delle questioni che compongono il resto di questa redazione:

Qu. 166: *Consequenter queritur vtrum habens scientiam rectam in vniuersali et in particulari possit incontinenter agere* (fol. 49rb–49vb), sostituisce la questione 159 della redazione originaria, di cui tratta il medesimo argomento.

Qu. 167: *Consequenter queritur vtrum passio possit transmutare scientie habitualem* [?] *usum ipsum impediendo* (fol. 49vb).

Qu. 168: *Consequenter queritur vtrum temperantia sit melior continentia* (fol. 49vb–50ra).

Qu. 169: *Consequenter queritur vtrum incontinentia ire sit minus turpis quam incontinentia de delectabilibus gustus et tactus* (fol. 50ra–rb).

Qu. 170: *Consequenter queritur vtrum passio concupiscentie sit magis naturalis passionis ire* (fol. 50va–vb).

Qu. 171: *Consequenter queritur vtrum ira impediat rationem et eius iudicium* (fol. 50vb–51ra).

Qu. 172: *Consequenter queritur vtrum perseuerantia sit melior continentia* (fol. 51ra).

Qu. 173: *Consequenter queritur vtrum mollicies opponatur perseuerantie* (fol. 51ra–rb).

Qu. 174: *Consequenter queritur, quia Philosophus innuit in littera quod appetitus sensitiuus mouet intellectiuum appetitum siue voluntatem, quod idem est, ideo queritur vtrum istud <sit> verum* (fol. 51rb–51vb).

Qu. 175: *Consequenter, queritur* [exp.] *quia Philosophus videtur hoc innuere, queritur vtrum immanere sue proprie opinioni sit vituperabile* (fol. 51vb–52ra).

Qu. 176: *Consequenter queritur vtrum aliquis continens sit prudens* (fol. 52ra).

Qu. 177: *Consequenter queritur vtrum aliquis sit incontinens naturaliter* (fol. 52ra–rb).

Qu. 178: *Consequenter queritur vtrum delectationes sensuales actum rationis impediant* (fol. 52rb–52va).

Qu. 179: *Consequenter queritur vtrum omnes delectationes corporales sint bone, cum hoc inquirendo vtrum sint meliores quam delectationes intellectuales* (fol. 52va–vb).

Qu. 180: *Consequenter queritur vtrum omnis iustitia* [exp.] *tristitia sit mala* (fol. 52vb–53ra).

Lib. VIII (qu. 181–202)

Qu. 181: *Consequenter queritur circa VIII huius, et primo queritur vtrum determinare de amicitia pertineat ad istam scientiam* (fol. 53ra–rb).

Qu. 182: *Consequenter queritur vtrum amicitia sit necessaria ad vitam humanam* (fol. 53rb).

Qu. 183: *Consequenter queritur vtrum amicitia sit virtus* (fol. 53rb–54ra).

Qu. 184: *Consequenter queritur vtrum similitudo sit causa amicitie* (fol. 54ra–rb).

Qu. 185: *Consequenter queritur vtrum amicitia propter honestum sit transmutabilis* (fol. 54rb–54va).

Qu. 186: *Consequenter queritur vtrum amicitia propter vtile sit permanentior* [?] *amicitia propter delectabile* (fol. 54va).

Qu. 187: *Consequenter queritur vtrum diuturna absencia amicorum corrumpat amicitiam propter honestum* (fol. 54va–55ra).

Qu. 188: *Consequenter queritur vtrum senes sint* [*fiunt* ?] *bene amatiui* (fol. 55ra).

Qu. 189: *Consequenter queritur vtrum felix debeat eligere vitam solitariam* (fol. 55ra–rb).

Qu. 190: *Consequenter queritur vtrum aliquis possit esse amicus plurium amicitia propter honestum* (fol. 55rb).

Qu. 191: *Consequenter queritur vtrum illud quod est melius et excellentius debeat amari et non amare* (fol. 55rb–55va).

Qu. 192: *Consequenter queritur vtrum sublimitas et excellentia status corrumpat amicitiam aliquorum ad invicem* (fol. 55va–56ra).

Qu. 193: *Consequenter queritur vtrum melius sit amare quam amari* (fol. 56ra).

Qu. 194: *Consequenter queritur vtrum contrarietas sit causa amicitie* (fol. 56ra-rb).

Qu. 195: *Consequenter queritur circa illud capitulum vbi distinguit amicitias secundum distinctionem* [?] *politiarum, et primo queritur ibi vtrum regnum vnius solius principis, sicut regis, sit naturale* (fol. 56rb–va).

Qu. 196: *Consequenter queritur vtrum aristocrachia* [!] *siue principatus aristocraticus, vbi aliqui propter virtutem principantur, sit naturalis* (fol. 56va–vb).

Qu. 197: *Consequenter queritur vtrum filius magis debeat diligere patrem quam econuerso* (fol. 56vb).

Qu. 198: *Consequenter queritur vtrum filius sit aliqua pars ipsius patris* (fol. 56vb–57rb).

Qu. 199 [erroneamente numerata 299 nel ms.]: *Consequenter, quia Philosophus hic et in principio IX huius dicit quod in amicitia propter vtile debet attendi recompensacio secundum vtilitatem et bonitatem* [?] *recipientis et non dantis, ideo queritur vtrum hoc habeat virtutem* [leg. *veritatem*] (fol. 57rb–58ra).

Qu. 200: *Consequenter, quia Philosophus dicit quod in amicitia que est inter personas inequales suficit* [!] *ad recompensacionem quod fiat recompensacio*

superiori in reuerentia et honore et inferiori in pecunia et in lucro [?], *ideo queritur vtrum hoc habeat veritatem* (fol. 58ra–rb).

Qu. 201: *Consequenter queritur vtrum filius possit recompensare patri illa que ab ipso accepit, si sint recompensabilia* (fol. 58rb–vb).

Qu. 202: *Consequenter queritur vtrum pater possit denegare filium magis quam econuerso* (fol. 58vb–59ra).

Lib. IX (qu. 203–220)

Qu. 203: *Consequenter queritur circa IX huius, et quia ibi dicit Philosophus quod in scolis illius Protagore dicebat Protagoras scolaribus suis quod quilibus* [sic, leg. *unusquisque*] *solueret sibi secundum quod proficeret ab ipso, et in hoc uidebatur innuere ille Protagoras quod donum philosophie siue doctrina posset recompensari per aliquod bonum recompensabile, ideo queritur vtrum pro dono philosophie possit fieri recompensatio ab illo qui donum illud recepit ab alio* (fol. 59ra).

Qu. 204: *Consequenter queritur vtrum filius debeat magis obedire patri quam legibus medico* [!] (fol. 59ra–va).

Qu. 205: *Consequenter queritur vtrum aliquis magis debeat recompensare amico quam virtuoso* (fol. 59va–vb).

Qu. 206: *Consequenter queritur vtrum aliquis debeat magis recompensare amico quam benefactori, cum hoc etiam inquirendo vtrum beneficiatus magis debeat patri recompensare quam benefactori* (fol. 59vb–60rb).

Qu. 207: *Consequenter queritur vtrum beneficiatus statim et cito debeat recompensare benefactori* (fol. 60rb–vb).

Qu. 208: *Consequenter queritur vtrum beneficiatus suo benefactori recompensans beneficium quod ab eo recepit debeat plus retribuere quod recepit uel equale* (fol. 60vb–61ra).

Qu. 209: *Consequenter queritur vtrum eiusdem ad seipsum possit esse amicitia* (fol. 61ra–rb).

Qu. 210: *Consequenter queritur vtrum aliquis appetat suum non esse* (fol. 61rb–va).

Qu. 211: *Consequenter queritur vtrum beneuolentia sit uirtus* (fol. 61va–vb).

Qu. 212: *Consequenter queritur vtrum beneficentia* [!] *et liberalitas differant* (fol. 61vb–62ra).

Qu. 213: *Consequenter queritur vtrum istud sit humanum, scilicet quod homo sit immemor beneficii accepti ab alio* (fol. 62ra–rb).

Qu. 214: *Consequenter queritur vtrum ingratitudo sit peccatum* [*quod de*] *siue vicium* (fol. 62ra).

Qu. 215: *Consequenter queritur vtrum beneficator magis diligat beneficiatum quam econuerso* (fol. 62ra–va).

Qu. 216: *Consequenter queritur vtrum aliquis magis debeat se ipsum diligere quam quemcumque alterum* (fol. 62va–vb).

Qu. 217: *Consequenter queritur vtrum felix indigeat amicis vtilibus et delectabilibus et non amicis virtuosis* (fol. 62vb–63rb).

Qu. 218: *Consequenter queritur vtrum expedit alicui habere plures amicos* (fol. 63rb–vb).

Qu. 219: *Consequenter queritur vtrum presencia amicorum sit causa consolacionis amici in tristitia existentis* (fol. 63vb–64ra).

Qu. 220: *Consequenter queritur vtrum aliquis magis debeat vocare amicos suos in bonis fortunis quod* [leg. *quam*] *in malis fortunis* (fol. 64ra–va).

Lib. X (qu. 221–236)

Qu. 221: *Consequenter queritur circa X huius, et quia Philosophus ibidem primo determinat de delectatione, ideo primo queritur vtrum ad istum X librum pertineat determinare de delectatione* (fol. 64va–vb).

Qu. 222: *Consequenter queritur circa opinionem Eudoxi de delectatione, et quia quidam dicebant, sicut ibidem apparet, quod omnis delectatio est mala et alii quod omnis delectatio est bona, ideo queritur vtrum hoc sit verum* (fol. 64vb–65ra).

Qu. 223: *Consequenter queritur vtrum aliqua delectatio habeat rationem optimi* (fol. 65ra–rb).

Qu. 224: *Consequenter queritur vtrum delectatio sit in appetitu sensitiuo ut in subiecto uel in voluntate* (fol. 65rb–va).

Qu. 225: *Consequenter queritur vtrum delectatio sit motus* (fol. 65va).

Qu. 226: *Consequenter queritur vtrum delectatio sit de genere qualitatis, cum hoc inquirendo vtrum operationes virtutum sint in genere qualitatis* (fol. 65va–66rb).

Qu. 227: *Consequenter queritur vtrum amor siue dilectio* [...] *et desiderium et delectatio sunt idem* (fol. 66rb-67ra).

Qu. 228: *Consequenter queritur vtrum delectatio habeat esse in tempore* (fol. 67ra–rb).

Qu. 229: *Consequenter queritur vtrum delectatio sit finis respectu* [?] *operationis, et ex hoc apparebit solutio illius questionis qua queritur vtrum viuere sit propter delectationem uel econuerso* (fol. 67rb–vb).

Qu. 230: *Consequenter queritur vtrum delectatio secundum operationem vnius virtutis impediat delectationem circa operationem alterius virtutis, sicut vtrum delectatio in operatione visus impediat delectationem in operatione auditus et econuerso* (fol. 67vb–68ra).

Qu. 231: *Consequenter queritur circa capitulum de felicitate, et quia Philosophus dicit ibi quod felicitas est operatio secundum supremam potentiam in homine existentem, respectu excellentissimi obiecti, ideo queritur vtrum felicitas humana sit vna operatio uel plures* (fol. 68ra-va).

Qu. 232: *Consequenter queritur vtrum operatio que est in speculatione dei et substantiarum separatarum sit continuissima, quia hoc videtur Philosophus innuere* (fol. 68va–vb).

Qu. 233: *Consequenter queritur vtrum felicitas speculativa sit melior felicitate practica* (fol. 68vb–69rb).

Qu. 234: *Consequenter, quia Philosophus videtur istud innuere, queritur vtrum deus habeat curam de istis entibus inferioribus* (fol. 69rb–va).

Qu. 235: *Consequenter queritur vtrum sermones faciant ad virtutem* (fol. 69va).

Qu. 236: *Consequenter queritur vtrum solus princeps habeat uim coactiuam legis* (fol. 69va–vb).

Alla fine della qu. 236 leggiamo (fol. 69vb): *Explicit expliceat ludere scriptor eat*; ma subito dopo, il copista ha aggiunto altre due questioni:

Qu. 236a: *Consequenter, quia in questione precedenti fiebat mencio de subiecto virtutum moralium, ideo queratur vtrum virtutes morales sint in voluntate ut in subiecto uel in quo alio* (fol. 69vb–71vb).

Qu. 237: *Consequenter queritur vtrum felicitas humana consistat in actu voluntatis uel intellectus* (fol. 72ra–73vb).

Segue la *tabula* delle questioni di tutto il commento, (fol. 74ra–75ra).

Prima di concludere l'analisi del ms. 2173, è necessario soffermarci brevemente sulla presenza delle ultime due questioni (236a–237): la prima cosa degna di attenzione è il fatto che queste due questioni siano entrambe collocate dopo l'*explicit* di fol. 69vb, subito prima della *tabula*.

Cominciamo dalla seconda di queste due questioni (qu. 237). Come ho già detto, in corrispondenza dell'inizio della qu. 29 il copista aveva indicato nel margine: *Hic deficit una questio que posita est in fine ubi est hoc signum*, indicazione seguita da un segno caratteristico; in corrispondenza dell'inizio della qu. 237, sul margine superiore, troviamo l'indicazione: *Ista questio debet esse in primo sexterno ante illam questionem utrum felicitas humana intrinseca consistat in actu intellectus uel uoluntatis ubi est hoc signum*, indicazione seguita dal medesimo segno caratteristico. Dunque è chiaro che nelle intenzioni del copista la qu. 237 va collocata immediatamente prima della qu. 29. Ma quale sarà il rapporto tra le due questioni? Lo si capisce facilmente leggendo le prime righe di questa qu. 237:

> Consequenter queritur vtrum felicitas humana consistat in actu voluntatis uel intellectus, et istam questionem diuidimus in 2 duas [*sic*] partes: primo enim quia Philosophus dicit in X huius quod felicitas humana consistit in operatione hominis secundum supremam eius potentiam respectu excellentissimi obiecti, ideo primo queritur que potentia existens in homine est nobilior, vtrum hec, scilicet voluntas, uel intellectus, quia viso que istarum potentiarum est nobilior, apparebit aliquo modo in cuius actu consistet humana felicitas. Est ergo questio prima vtrum voluntas sit perfectior potentia quam intellectus.

Questa indicazione non lascia alcun dubbio sul rapporto tra la qu. 29 e la qu. 237: il nostro testo afferma che il tema trattato dalla questio 29, se la felicità consista in un atto della volontà o dell'intelletto, presuppone un'altra questione, ossia quale delle due facoltà sia superiore, la volontà o l'intelletto: il problema è, senza dubbio, uno dei più dibattuti tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV. Dunque, nella versione del commento copiata dal ms. 2173, la qu. 29 prevedeva due parti, o due membri (*istam questionem diuidimus in duas partes*): nella prima parte si dimostrava che l'intelletto è una facoltà superiore alla volontà, nella seconda si dimostrava invece che la felicità consiste in un atto dell'intelletto e non in un atto della volontà. La qu. 237 è di dimensioni piuttosto ampie, e sarebbe stato difficile aggiungerla nei margini della qu. 29, già sovraccarichi di testo; di qui la decisione del copista di collocare la qu. 237 'in appendice' al commento, lasciando le indicazioni ben precise che abbiamo visto.

Più difficile è invece spiegare la presenza della qu. 236a, riguardante il problema del *subiectum* della virtù morale. Mi sembra, infatti, piuttosto sicuro che tale questione abbia diversa origine, ossia, che essa non facesse parte del secondo modello utilizzato dal copista del ms. 2173, ma che costui l'abbia presa altrove. Diverse considerazioni mi inducono a sostenerlo.

Innanzitutto, mentre le qu. 29 e 237 trattano un tema classico nella tradizione di commenti all'*Etica* cui appartiene il'Commento del Vaticano', al contrario, il tema del *subiectum* della virtù morale è affrontato, nella medesima tradizione, sotto una forma leggermente diversa dalla forma in cui lo affronta la qu. 236a: questa chiede: *vtrum virtutes morales sint in voluntate ut in subiecto uel in quo alio*, mentre i nostri commenti chiedono: *vtrum virtutes habeant esse in substantia anime uel in potentia anime sicut in subiecto*[15]; nella forma in cui è riportata, la qu. 236a non è una delle questioni tradizionali sull'*Etica Nicomachea*.

Vi è un secondo motivo che induce a ritenere che la qu. 236a non non appartenga ad un commento all'*Etica*: l'intento della questione non è evidentemente di spiegare il testo aristotelico, ma piuttosto di prendere una posizione ben precisa nell'ambito di un dibattito a lui contemporaneo, ossia sostenere la posizione di Goffredo di Fontaines (*Quodl.* III, qu. 13; *Quodl.* XIV) circa il problema del *subiectum* della virtù morale; allo stesso tempo, nella qu. 236a sono esaminate, e confutate, le posizioni che in merito a tale problema erano state sostenute da Tommaso (in part. Ia IIae, 56; IIa IIae 58, 4), da Enrico di Gand (*Quodl.* IV, qu. 22), e da Pietro d'Alvernia (*Quodl.* V, qu. 11); ora, è piuttosto difficile, nei commenti prodotti nell'ambito della facoltà delle arti, riscontrare un'attenzione tanto esclusiva nei confronti di dottrine teologiche contemporanee; per questa ragione, la qu. 236a sembra più una *questio disputata* indipendente che una questione estratta da un commento all'*Etica Nicomachea*.

Un'ulteriore particolarità sembra confermare questa ipotesi: il copista del ms. 2173 ha regolarmente numerato nel margine le questioni; la sola questione non numerata è appunto la questione che ho chiamato 236a: nel ms. 2173, dunque, tutte le questioni sono numerate fino alla 236, poi troviamo la successiva questione non numerata (236a), e infine l'ultima questione, ossia la 237, è regolarmente numerata come tutte le altre. Sia che il copista abbia numerato le questioni riproducendo la numerazione del suo modello, sia che le abbia numerate lui stesso, sembra comunque evidente che la qu. 236a non fosse compresa nella serie di questioni che formano la versione del ms.2173.

Se tutte queste considerazioni spingerebbero ragionevolmente a considerare la qu. 236a estranea alla redazione del 'Commento del Vaticano' testimoniata

15. 'Commento del Vaticano', qu. 41; Egidio di Orléans, qu. 28 (Paris, BnF lat. 16089, fol. 200vb); anonimo di Erfurt, qu. 26 (Amplon. F. 13, fol. 89va).

dal ms. 2173, due luoghi del testo sembrerebbero contraddire tale ipotesi: l'autore infatti afferma (fol. 70vb): *per ostensionem boni conuenientis ab intellectu ipsi voluntati, voluntas, que secundum se erat indifferens ad volendum bonum et malum, de voluntate* [leg. *necessitate*] *vult bonum et fugit malum. Quomodo autem cum hoc stabit libertas arbitrii, postea apparebit, in III specialiter*; e ancora (fol. 71vb): *Vtrum autem existente iudicio racionis circa aliquod bonum et contrario iudicio sensus circa illud voluntas magis prosequatur hoc uel illud, apparebit in sequentibus, scilicet in III huius*. Questi rimandi farebbero pensare che la questione facesse parte del lib. I di un commento all'*Etica* (dove il problema del *subiectum* della virtù è tradizionalmente trattato), e che l'autore si stesse riferendo alla trattazione del libero arbitrio svolta nel lib. III. Al momento non è dunque possibile dare una risposta certa al problema dell'origine della questione 236a[16].

* * *

Per concludere l'analisi della forma del ms. 2173, vorrei provare a formulare un'ipotesi riguardante la struttura del suo modello π, ipotesi che cerchi di rendere conto di alcune anomalie di questa versione del testo. Farò riferimento alle qu. 135 e 165.

La qu. 135 (*utrum epycheia sit uirtus*, fol. 39vb–40rb = 130 della redazione originaria), nella forma in cui ce la consegna il ms. 2173, presenta un'imperfezione strutturale: l'argomento 3, mancante nella redazione originaria, dovrebbe seguire, e non precedere, l'argomento 4, poiché l'argomento 3 fa parte del secondo membro della questione aggiunto nella versione del ms. 2173 e incorporato all'interno della questione originaria, mentre l'argomento 4 fa ancora parte della questione originaria (è infatti identico all'argomento 3 della redazione originaria). Questa imperfezione si può spiegare in due modi: o il copista del ms. 2173 ha invertito per disattenzione i due argomenti, oppure il modello sul quale suppongo che il copista del ms. 2173 lavori potrebbe a sua

16. All'inizio della *solutio* della questione, l'autore afferma (fol. 70va): «Tamen quia non credo istam potentiam [*leg.* opinionem] esse veram [*scil.* l'opinione di Tommaso appena esposta], ideo dico secundum quartam opinionem, quam ad presens teneo, quod omnes virtutes morales, quecumque sint, sunt in appetitu sensitiuo et nulla est in voluntate ut in subiecto», dove la puntualizzazione *quam ad presens teneo* farebbe pensare che, in passato, l'autore avesse sostenuto un'opinione diversa. Nel 'Commento del Vaticano', l'opinione sostenuta in proposito è appunto l'opinione di Tommaso, secondo cui tutte le virtù sarebbero nell'appetito sensitivo ad eccezione della giustizia, che si situerebbe nella volontà. Si potrebbe allora prendere in considerazione l'ipotesi che l'autore del 'Commento del Vaticano' abbia inizialmente sostenuto la dottrina tomista, e che successivamente, dopo aver accettato la dottrina di Goffredo, abbia riscritto la questione sul *subiectum* della virtù in accordo con questa nuova posizione.

volta riportare le aggiunte che ritroviamo nel ms. 2173 sotto forma di glosse o, eventualmente, di fogli separati. Il caso seguente sembra confermare questa ipotesi.

La qu. 165 (*vtrum continentia sit in concupiscibili sicut in subiecto vel in irascibili*, fol. 48vb–49rb = 158 della redazione originaria) presenta nella redazione un difetto analogo a quello appena rilevato, ma ben più significativo. La questione tratta il problema, classico, del *subiectum* della continenza e dell'incontinenza. L'autore della redazione originaria del 'Commento del Vaticano' sostiene, a questo proposito, l'opinione che Tommaso aveva adottato a partire dal commento all'*Etica* e dalla *Summa*, IIa IIae, 155, 3: il *subiectum* della continenza e dell'incontinenza è la volontà (e non l'intelletto, come aveva sostenuto Aristotele, seguito, in questo caso, da Alberto). All'inizio della *solutio*, l'autore del 'Commento del Vaticano' dichiara (ll. 24–25 dell'edizione):

> Ad questionem dicendum quod continentia non est in ratione nec in concupiscibili uel irascibili sicut in subiecto, sed est in voluntate sicut in subiecto.

Segue la soluzione, che riprende sostanzialmente gli argomenti di Tommaso[17]. Nel medesimo luogo, invece, il copista del ms. 2173 scrive (fol. 48vb, ll. 8–6 *ab imo*):

> Ad istam questionem dicunt aliqui quod continentia non est in intellectu nec in concupiscibili nec in irascibili sicut in subiecto, sed est in voluntate et in illis nullo modo.

Adesso, la formula *dicunt aliqui* farebbe pensare ad una presa di posizione contraria alla tesi secondo cui la volontà è il *subiectum* della continenza e dell'incontinenza. Ciononostante, il seguito della *solutio*, nel ms. 2173, è pressoché identico alla redazione originaria, e ne sostiene dunque le posizioni: la continenza e l'incontinenza sono disposizioni della volontà. Ma alla fine del corpo della *solutio* (l. 47 dell'edizione), il lungo paragrafo aggiunto dal ms. 2173 corregge la dottrina appena esposta per affermare che il *subiectum* della continenza e dell'incontinenza è invece l'intelletto:

> Et isti sic dicentes bene dicunt in hoc quod dicunt quod continentia est in voluntate ut in subiecto; sed quia ipsi dicunt quod nullo modo habet esse continentia in intellectu siue in ratione, quod idem est, ideo probo quod aliqualiter sit continentia in intellectu, et per rationem eorum quam ipsi adducunt ad probandum oppositum… (Vat. lat. 2173, fol. 49ra, ll. 16–20)

17. Cf. *infra*, pp. 150–151.

Nella questione sembrano sovrapporsi due voci diverse, poiché le espressioni *isti sic dicentes bene dicunt…*, *per rationem eorum quam ipsi adducunt ad probandum oppositum…* non si riferisce ad altro testo o ad altro autore, ma si riferisce alla prima parte del corpo della questione, corrispondente alla redazione originaria, in cui si sosteneva la continenza e l'incontinenza essere disposizioni della volontà. Come spiegare questa contraddizione? La struttura della questione sembrerebbe far emergere un'indecisione o un ripensamento del copista: costui, all'inizio della *solutio*, aveva probabilmente cominciato a intervenire sul testo primitivo per modificarne la dottrina sulla base del testo alternativo che aveva contemporaneamente sotto gli occhi, e aveva dunque sostituito le parole *Ad questionem dicendum quod…* con le parole *Ad istam questionem dicunt aliqui quod…*; ma a questo punto, invece che continuare ad intervenire sul testo primitivo (procedimento più impegnativo di una semplice copia, e particolarmente disagevole nel caso in cui si vogliano fondere due testi che sostengono posizioni antitetiche), il nostro copista ha preferito copiare per intero il testo primitivo, e aggiungere, alla fine del corpo, la *solutio* alternativa che aveva sotto gli occhi[18].

Un simile stato di cose sembra indicare che il modello che il copista del ms. 2173 segue non è semplicemente una copia rielaborata del commento; tale versione (π) doveva presentarsi in uno stato piuttosto caotico, stato che ha probabilmente indotto il copista del ms. 2173 a procedimenti del tipo di quello che abbiamo appena descritto. Come abbiamo visto nel presente caso, tale modello π sembra riunire testi non semplicemente alternativi, ma a volte tra loro antitetici, semplicemente 'collocati' l'uno accanto all'altro. Sono propenso a credere che le aggiunte che troviamo nel ms. 2173 si trovassero nel suo modello (π) sotto forma di glosse marginali, o che fossero eventualmente scritte su fogli o *quaterni* separati.

18. È significativo che, in questa parte aggiunta, il copista si esprima regolarmente dicendo che la *continentia* e l'*incontinentia* sono *aliqualiter in intellectu* (fol. 49ra: *ideo probo quod aliqualiter sit continentia in intellectu… videtur quod in ratione et in intellectu aliqualiter sit continentia… aliqualiter ergo continentia est in intellectu, et etiam incontinentia… ergo ipsa continentia aliqualiter est in intellectu*), dove l'espressione *aliqualiter* sembrerebbe indicare una limitazione: la continenza e l'incontinenza sono *in un certo senso* nell'intelletto; ma l'argomentazione con cui la tesi è dimostrata non giustifica minimamente questa limitazione: sembra al contrario presupporre che le continenza e l'incontinenza siano in senso assoluto disposizioni dell'intelletto (la differenza tra il continente e l'incontinente è data dalla diversa applicazione del medesimo principio universale a due proposizioni minori tra loro opposte del sillogismo pratico, ma il sillogismo è opera dell'intelletto, *ergo etc.*); è dunque probabile che l'espressione *aliqualiter* non sia che un espediente del copista del ms. 2173 per nascondere la divergenza dei due testi che aveva così maldestramente congiunto l'uno con l'altro.

2.3 La Versione del Parigi, BnF lat. 15106

La versione del nostro commento contenuta nel Parigi, BnF lat. 15106 richiederà un minor numero di osservazioni[19]. Essendo il prologo omesso, il commento comincia direttamente con la qu. 1 della redazione originaria.

Lib. I–IV (qu. 1–107)

Testo riassunto della redazione originaria. La qu. 35 (*Vtrum aliquis possit esse beatior uel felicior alio*) è omessa. La qu. 18 del lib. III (*Vtrum ira sit passio generalis uel specialis*, fol. 21vb–22rb) è propria al ms. 15106. La qu. 102 (*Vtrum veritas sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit virtus moralis*) prevede un breve argomento supplementare ai due argomenti iniziali, e la risposta a tale argomento alla fine della questione.

Lib. V (qu. 108–133)

Testo della redazione originaria leggermente riassunto.

Lib. VI (qu. 134–155)

Qu. 134–143: testo della redazione originaria.

Qu. 144 (*Vtrum prudentia possit amitti per obliuionem*, fol. 44ra–rb): questione propria al ms. 15106, sostituisce la qu. 144 della redazione originaria di cui tratta il medesimo argomento.

Qu. 145–147: testo della redazione originaria.

Qu. 148 (*Vtrum eubulia sit uirtus distincta a prudentia*, fol. 45vb–46ra): questione propria al ms. 15106, sostituisce la qu. 148 della redazione originaria sul medesimo argomento.

Qu. 149–151: testo della redazione originaria.

Qu. 152 (*Vtrum ille qui habet uirtutem moralem habeat prudentiam*, fol. 48vb–49ra) sostituisce la qu. 152 della redazione originaria sul medesimo argomento.

19. Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires...* cit., pp. 209–13.

Qu. 153 (*Vtrum uirtus moralis possit esse sine prudentia*, fol. 49ra–va); qu. 154 (*Vtrum prudentia possit esse sine uirtute morali*, fol. 49va-vb): questioni proprie al ms. 15106.

Qu. 155 (= 153 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Lib. VII (qu. 156–171)

Qu. 156 (= 154 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Le qu. 155, 156 e 157 della redazione originaria sono omesse dal ms. 15106. La questione sulla virtù eroica (155) e la questione sulle disposizioni bestiali (156) sono dunque escluse dal rimaneggiamento del ms. 15106; la questione sull'oggetto della continenza e dell'incontinenza (157) è sostituita con la qu. 159 sul medesimo argomento.

Qu. 157–158 (= 158–159 della redazione originaria): testo della redazione originaria.

Le restanti 16 questioni del lib. VII sono proprie al ms. 15106:

Qu. 159: *Vtrum continentia et incontinentia sit circa delectationes gustus et tactus sicut circa suam materiam propriam* (fol. 53va–vb): sostituisce la qu. 157 della redazione originaria, di cui tratta lo stesso argomento

Qu. 160: *Vtrum continentia sit excellentior temperantia* (fol. 53vb–54rb).

Qu. 161: *Vtrum incontinentia sit peccatum in moralibus* (fol. 54rb–vb).

Qu. 162: *Vtrum incontinentia sit peior intemperantia uel maius peccatum* (fol. 54vb–55rb).

Qu. 163: *Vtrum incontinentia ire sit peior incontinentia concupiscentie* (fol. 55rb–va).

Qu. 164: *Vtrum prudens possit esse incontinens* (fol. 55va–56ra).

Qu. 165: *Vtrum peccatum sit in moribus immanere cuilibet opinioni* (fol. 56ra–rb).

Qu. 166: *Vtrum aliqua delectatio sit bona* (fol. 56rb–va).

Qu. 167: *Vtrum aliqua delectatio per se habeat quod sit bona* (fol. 56va–vb).

Qu. 168: *Vtrum aliqua delectatio sit optima* (fol. 57ra–rb).

Qu. 169: *Vtrum delectationes corporales sint eligibiliores spiritualibus* (fol. 57rb–va).

Qu. 170: *Vtrum aliqua delectatio possit esse contra naturam* (fol. 57va–vb).

Qu. 171: *Vtrum delectationi secundum intellectum sit aliquid contrarium* (fol. 57vb–58ra).

Lib. VIII (qu. 172–189)

Tutte le questioni del lib. VIII sono proprie al ms. 15106:

Qu. 172: *Vtrum amicitia sit necessaria ad uitam humanam* (fol. 58ra).

Qu. 173: *Vtrum amicitia sit virtus* (fol. 58ra–va).

Qu. 174: *Vtrum amicitia que est propter bonum honestum sit magis permansiua quam illa que est propter utile uel delectabile* (fol. 58va–59ra).

Qu. 175: *Vtrum boni possint esse amici malorum* (fol. 59ra).

Qu. 176: *Vtrum diuturnitas temporis uel absentia secundum tempus corrumpat amicitiam* (fol. 59ra–va).

Qu. 177: *Vtrum senium et senectus corrumpat amicitiam* (fol. 59va–vb).

Qu. 178: *Vtrum in amicitia perfecta possint esse plures amici* (fol. 59vb–60ra).

Qu. 170: *Vtrum melius sit amare quam amari* (fol. 60ra–rb).

Qu. 180: *Vtrum vnus amicus debeat perpetrare malum pro conseruanda amicitia sui amici* (fol. 60rb–va).

Qu. 181: *Vtrum sit melius ciuitatem regi vno principe quam pluribus* (fol. 60va–61rb).

Qu. 182: *Vtrum filius magis teneatur plus* [exp.] *diligere patrem quam econuerso* (fol. 61rb–va).

Qu. 183: *Vtrum filius magis teneatur diligere patrem quam matrem* (fol. 61va–vb).

Qu. 184: *Vtrum fratres diligant se per naturam* (fol. 61vb–62ra).

Qu. 185: *Vtrum in amicitia propter honestum debeant esse querele et accusationes* (fol. 62ra).

Qu. 186: *Vtrum pro honore impenso alicui possit fieri recompensatio digna* (fol. 62rb–va).

Qu. 187: *Vtrum filius possit patri recompensare* (fol. 62va–vb).

Qu. 188: *Vtrum pater possit filium abnegare uel econuerso* (fol. 62vb–63ra).

Qu. 189: *Vtrum filius in omnibus debeat* [*in omnibus*] *patri obedire* (fol. 63ra–rb).

Lib. IX (qu. 190–200)

Tutte le questioni del lib. IX sono proprie al ms. 15106:

Qu. 190: *Vtrum sit magis reddendum* [corr. ex *ministrandum*] *benefactori quam amico* (fol. 63rb–vb).

Qu. 191: *Vtrum recompensatio habeat fieri secundum affectum benefactoris uel secundum effectum beneficii* (fol. 63vb–64ra).

Qu. 192: *Vtrum beneuolentia sit uirtus* (fol. 64ra–rb).

Qu. 193: *Vtrum concordia sit pars amicitie uel pertineat ad amicitiam* (fol. 64rb–va).

Qu. 194: *Vtrum benefactor magis diligat beneficiatum quam econuerso* (fol. 64va–vb).

Qu. 195: *Vtrum aliquis seipsum possit amare* (fol. 64vb–65rb).

Qu. 196: *Vtrum felix indigat amicis* (fol. 65rb–va).

Qu. 197: *Vtrum aliquis possit appetere non esse* (fol. 65va–66ra).

Qu. 198: *Vtrum virtuosus maxime se esse appetat* (fol. 66ra–rb).

Qu. 199: *Vtrum infortunatus plus indigeat amicis quam felix uel fortunatus* (fol. 66rb–va).

Qu. 200: *Vtrum amor ereos maxime consistat in delectatione secundum tactum* (fol. 66rb–va).

Lib. X (qu. 201–215)

Testo della redazione originaria.

Qu. 204 (*Vtrum delectatio sit optimum*, fol. 68va–69ra = 163 della redazione originaria): due aggiunte di testo nel marg. inf. di fol. 68v riguardanti alcuni aspetti della *delectatio* e la dottrina dei *platonici* a tale proposito.

* * *

Possiamo così sintetizzare i risultati fin qui acquisiti. Possediamo tre versioni del 'Commento del Vaticano': una prima redazione, o redazione originaria, rappresentata da α e da β, comprendente questioni sui lib. I–VI, sulla prima metà del lib. VII e sul lib. X dell'*Etica Nicomachea*; dimostreremo nel capitolo seguente che questa redazione può essere attribuita con sicurezza a Radulfo Brito. La seconda versione, tramandata dal Vat. lat. 2173, dipende da due modelli: per la prima parte del testo (prologo e qu. 1–60) dipende da β, per la seconda parte (qu. 61–174) dipendente invece da α, ma attraverso la mediazione di un modello π che in parte riproduce α, in parte riproduce α modificandone leggermente il testo, in parte sostituisce e amplia la versione di α con materiale di diversa origine; non è escluso che parte di questo materiale possa derivare da un secondo insegnamento di Radulfo sull'*Etica*. Una terza versione è costituita dal Parigi, BnF lat. 15106, dottrinalmente meno interessante della versione del ms. 2173, ma non meno importante al fine di stabilire il testo della redazione originaria; questa terza versione del testo è stata, con tutta probabilità, 'composta' da uno studente o da un maestro in arti che si è servito del 'Commento del Vaticano' come base per un corso sull'*Etica*.

3

Radulfo Brito e il 'Commento del Vaticano'

In questo capitolo, cercherò di fornire prove sufficienti ad attribuire definitivamente il 'Commento del Vaticano' a Radulfo Brito. L'esame si fonderà principalmente sul confronto con il commento di Radulfo al *De anima*, ma saranno prese in considerazione anche altre opere attribuite con certezza a Radulfo.

Come si è visto, la tradizione manoscritta del 'Commento del Vaticano' fornisce indicazioni discordi, e false, circa l'autore del testo. Quattro manoscritti non forniscono alcuna indicazione circa l'autore: sono il ms. di Parigi, il ms. di Baltimora, il Vat. lat. 2173 e la seconda parte del Vat. lat. 832. Restano dunque la prima parte del ms. Vat. lat. 832, che attribuisce il testo a Egidio Romano, e il Vat. lat. 2172, che lo attribuisce ad Antonio da Parma. Entrambe le indicazioni sono errate: Gauthier ne ha fornito prove efficaci, sulle quali non c'è bisogno di tornare[1]. Gauthier stesso ha proposto di attribuire il nostro testo a Radulfo Brito, maestro di arti e di teologia a Parigi tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV[2]. Nel momento in cui questa ipotesi è stata formulata, le conoscenze degli studiosi circa la produzione e il pensiero di Radulfo erano ancora sommarie e alquanto ridotte. La scoperta e l'edizione di nuovi testi attribuiti a Radulfo ci permette oggi di verificare su una base più solida, e di confermare, l'ipotesi di Gauthier.

1. Sull'infondatezza dell'attribuzione a Egidio Romano, cf. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 213–15, e, soprattutto, Id., recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale…* cit., pp. 76–85. Probabilmente sulla base dell'indicazione *secundum Egidium*, A. San Cristóbal Sebastián, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid 1958, ha proposto di attribuire il testo a Egidio di Lessines; l'ipotesi è priva di fondamento, cf. L. J. Bataillon, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 44, 1960, p. 163. Sull'infondatezza dell'attribuzione a Antonio da Parma, cf. ancora R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 215–19.
2. Id., recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale…* cit., pp. 82–85.

3.1 La Produzione Filosofica e Teologica di Radulfo Brito

Fino ad oggi, l'attenzione degli studi su Radulfo si è concentrata principalmente sul suo pensiero logico–grammaticale. Nondimeno, altri aspetti della sua produzione offrono elementi di grande interesse per lo studio dell'aristotelismo scolastico: Radulfo ci ha lasciato un *corpus* di commenti notevole per dimensioni e qualità[3].

Come è attestato da studi recenti[4], numerosi fattori rendono particolarmente complicata una ricostruzione dettagliata della vita e della carriera di Radulfo. Il principale fattore di confusione è costituito, a quanto mi sembra, dal fatto che l'indagine documentaria rivela la presenza a Parigi, tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV, di un certo numero di Raoul di origini bretoni e di un certo numero di Raoul maestri in teologia[5]. Tuttavia, la questione non è per la

3. Non possediamo ancora uno studio complessivo soddisfacente sul pensiero di Radulfo, si potrà tuttavia consultare S. Ebbesen, *Radulphus Brito: the last of the great arts masters or: philosophy and freedom*, in J. A. Aertsen, A. Speer (edd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin–New York 2000, pp. 231–51.

4. J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé, proviseur de la Sorbonne au XIV*è *s. Raoul le Breton de Ploudiry. Notes bio-bibliographiques*, «Pecia. Ressources en médiévistique», 1, 2002, pp. 45–154: fornisce, oltre ad una biografia di Radulfo, l'elenco completo delle opere attribuitegli, dei mss. che le contengono, e un'ampia bibliografia; e W. J. Courtenay, *Radulphus Brito, Master of Arts and Theology*, «Cahiers de l'Institut du Moyen–âge grec et latin», 76, 2005, pp. 131–58.

5. J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé*... cit., p. 45n, esclude che Radulfo Brito possa essere identificato con Raoul de Hotot, poiché i due personaggi appaiono separatamente nel medesimo documento: cf. P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, 2 voll., Paris 1965–66, vol. 1, p. 210 (n. 16). L'identificazione era stata sostenuta da P. Glorieux, *Raoul Renaud*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 7, 1935, pp. 405–07; Id., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIè siècle*, 2 voll., Paris 1933–1934, vol. 1, pp. 453–456 (n. 225). Alle stesse conclusioni di Deuffic perviene W. J. Courtenay, *Radulphus Brito*... cit.; mi sia consentito precisare che, seppure è evidente che una mano corsiva con caratteristiche francesi ha copiato il commento alle *Sentenze* di Radulfo conservato nel ms. di Pavia, Univ., Aldini 244, non possediamo nessun indizio che ci possa far seriamente supporre (cosa che Courtenay si mostra incline a fare, p. 145) che tale manoscritto sia la copia personale di Radulfo o, tantomeno, la copia autografa: la trasandatezza e il generale disordine della scrittura non sono dati che, da soli, appoggino minimamente questa conclusione. A proposito della datazione del commento di Radulfo alle *Sentenze*, Courtenay elabora un'altra argomentazione (pp. 146–47) che esiterei a considerare ricevibile: alla fine del lib. II delle *Sentenze*, sostiene Courtenay, Radulfo rimanderebbe 'il suo pubblico' al primo *Quodlibet* di Jean de Pouilly, fatto dal quale egli deduce che Radulfo, al momento in cui commentava le *Sentenze*, doveva conoscere l'esistenza del secondo *Quodlibet* di Jean; così, dopo aver stabilito che il secondo *Quodlibet* di Jean risale al dicembre del 1307, Courtenay può collocare le *Sentenze* di Radulfo dopo tale data. Esaminiamo questo rimando: l'ultima questione sul lib. II delle *Sentenze* tratta il tema *utrum sit unus actus uolendi finem et ea que sunt ad finem in ordine ad finem* (fol. 45vb); la questione termina, con la risposta alla seconda obiezione, sulle parole *finem et ea que sunt ad finem*, il copista segna allora una lunga linea (ca. lo spazio di dieci segni), poi lascia una riga in bianco e scrive: *Istam questionem require in quolibet primo magistri Iohan-*

presente analisi di grande rilievo, visto che il solo Radulfo proveniente dalla Bretagna e maestro in arti e in teologia a Parigi del quale ci siano pervenute le opere è il nostro Radulfo Brito.

Sulla base delle nostre conoscenze attuali, le seguenti opere gli sono attribuite[6]:

Logica: *Qu. super Porphyrium*;
Qu. super lib. De differentiis topicis Boethii;
Qu. super lib. De divisione Boethii;
Qu. super lib. Predicamentorum;
Qu. super lib. VI Principiorum;
Qu. super lib. Perihermeneias;
Qu. super lib. priorum Analiticorum;
Qu. super lib. posteriorum Analiticorum;
Qu. super lib. Topicorum;
Qu. super Sophisticos elenchos;
Qu. super Priscianum minorem;
4 Sophismata.

È soprattutto grazie a questo importante *corpus* di opere logiche che Radulfo ha ritenuto l'attenzione degli studiosi del pensiero medievale. Già in passato, la sua logica godeva di una certa notorietà: alcuni di questi trattati (*Qu. super Porphyrium*, *Qu. super lib. Predicamentorum*, *Qu. super lib. Perihermeneias*) sono stati editi alla fine del XV secolo[7]; inoltre, una traduzione greca – oggi

nis de Poliaco, e sotto: *expliciunt questiones supra secundum librum*; contrariamente a quanto Courtenay afferma (p. 146n), il riferimento a Jean non fa propriamente parte del testo, non si tratta che di un appunto, e nulla, se non la convinzione assolutamente immotivata che il ms. di Pavia sia una copia autografa, potrebbe farci attribuire a questa nota lo stesso valore che si attribuirebbe ad un riferimento a Jean che faccia parte del testo. Un altro fatto, oltre alla sua posizione 'sospetta', sottrae valore all'appunto del ms. di Pavia: il suo riferimento non sembrerebbe verificarsi nel primo quodlibet di Jean: stando alla lista di questioni fornita da P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, 2 voll., Kain-Paris 1925–35, vol. 1, p. 224, la questione classica *utrum sit unus actus volendi finem et ea que sunt in ordine ad finem* non è trattata da Jean de Pouilly né nel primo *Quodlibet* né altrove. In ultimo luogo, sulla base di V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmueller*, «Archivum Franciscanum Historicum», 47, 1954, pp. 73, Courtenay afferma che Radulfo nega, nel suo commento alle *Sentenze*, l'immacolata concezione, e che Radulfo di Hotot, invece, ne è un sostenitore; purtroppo Courtenay ignora la ritrattazione dello stesso Doucet: *Raoul le Breton défenseur de l'Immaculée Conception. Simple rectification*, «Archivum Franciscanum Historicum», 47, 1954, pp. 447–450.

6. Mi attengo principalmente alla lista di J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé*... cit., pp. 60 ss. L'asterisco indica che l'attribuzione è incerta.

7. Si tratta dell'edizione di Venezia (s. d., «vers 1499» secondo J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé*... cit., p. 153): Questiones subtilissimi / Magistri Rodul / phi Britonis / su-

conservata – di una parte dell'*organon* di Radulfo è stata effettuata da Gennadio Scholarios[8]. Solo le *questiones* su Prisciano sono oggi disponibili in edizione critica[9]. Singole questioni sono edite separatamente nei numerosi studi concernenti aspetti specifici della logica di Radulfo[10].

Filosofia: *Questiones super lib. I-XII Metaphisice**;
Questiones super lib. Physicorum;
*Questiones super lib. Physicorum**;
Questiones in lib. De anima;
Questiones super lib. Meteorologicorum;
*Questiones super lib. I–II Politicorum**;
Questiones mathematice;
*Questiones in lib. De substantia orbis**.

Di questi testi, solo le questioni sul *De anima* sono parzialmente disponibili in edizione critica[11]. L'attribuzione a Radulfo delle questioni sulla *Metafisica* e sulla *Politica*, benchè non sia data dalla tradizione manoscritta, sembra sicura[12]; l'indagine è invece meno avanzata per quanto riguarda le questioni sul *De substantia orbis*[13]. Delle due raccolte di questioni sulla *Fisica*, solo una è

per arte / veteri, di cui ho consultato l'esemplare conservato a Roma presso la Biblioteca Vallicelliana (segnatura: Inc. 292).

8. Cf. S. Ebbesen, J. Pinborg, *Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Brito's Ars vetus in Greek translation*, «Classica et Medievalia», 33, 1981–82, pp. 263–319.
9. H. W. Enders, J. Pinborg, *Radulphus Brito: Quaestiones super Priscianem minorem*, 2 voll., Stuttgart 1980 (Grammatica speculativa, III, 1–2). Esiste, in realtà, un'edizione delle questioni di Radulfo sugli *Analitici Posteriori*: B. O. Albert, *Radulphi Britonis Quaestiones super Libros Posteriorum Aristotelis*, t. 1, Introduction, Bamberg 2002, t. 2, Bamberg–Freiburg i. Br. 1997; questa edizione, del resto quasi completamente irreperibile, non può essere tuttavia considerata né critica, né scientifica. Sul commento di Radulfo agli *Analitici Posteriori*, si potrà consultare A. Corbini, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli* Analitici secondi, Firenze 2006.
10. Cf. J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé…* cit., pp. 60ss.
11. W. Fauser, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima*, BGPTM, n.f. XII, Münster 1974.
12. Cf. S. Ebbesen, *Radulphus Brito on the «Metaphisics»*, in J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (edd.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin–New York 2001, pp. 456–492. Le questioni sulla *Politica* (conservate nel medesimo ms. di Baltimora che contiene un frammento del 'Commento del Vaticano', cf. *supra*, p. 23) sono attribuite a Radulfo, con un certo margine di incertezza, da , C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam–Philadelphia 1992, 2 voll., vol. 1, p. 100. Ho cercato di fornire argomenti supplementari a favore dell'attribuzione di questi due commenti a Radulfo nella mia tesi di dottorato, I. Costa, *Il commento di Radulfo Brito all'Etica Nicomachea. Edizione critica del testo con uno studio critico, storico e dottrinale*, 2 voll., Università degli studi di Salerno–Université de Paris–IV Sorbonne, 2007, vol. 1, pp. 171–84 (vi si troverà ugualmente la trascrizione di un certo numero di testi significativi).
13. L'attribuzione a Radulfo è proposta da C. J. Ermatinger, *Notes on some early fourteenth*

certamente autentica, contenuta nel ms. Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 1ra–60va; la seconda è contenuta nel ms. Parigi, BnF lat. 16160, fol. 3ra–79vb[14]. Un'edizione delle *Questiones mathematice* è annunciata[15].

TEOLOGIA: *Questiones super lib. I–III Sententiarum*;
Questiones theologice;
*Super psalmos**.

Il commento ai lib. I–III delle *Sentenze* è quasi completamente inedito[16]. Quelle che ho designato come *questiones theologice* comprendono delle *questiones in vesperis* e una *questio de quolibet* entrambe riportate da Prospero di Reggio Emilia e conservate nel Vat. lat. 1086[17].

L'attribuzione a Radulfo del commento ai *Salmi* è proposta, seppure con molte incertezze, da Stegmüller[18]. Il testo è contenuto ai fol. 55ra–56vb dello stesso ms. di Pavia che contiene il commento di Radulfo alle *Sentenze*; lo stile del testo è effettivamente affine allo stile di Radulfo.

Non bisogna tuttavia considerare questo elenco di opere come definitivo: le nostre conoscenze sulla produzione di Radulfo restano frammentarie e incomplete, e si è ancora lontani da una conoscenza esaustiva della sua produzione filosofica e teologica[19].

century scholastic philosophers, «Manuscripta», 3, 1959, pp. 155–168. L'ipotesi di Ermatinger è convincente e, dunque, degna di essere presa in considerazione; si deve tuttavia tenere presente che la carriera di maestro in arti di Radulfo non è esattamente parallela alla carriera di Giovanni di Jandun, ma si arresta ai primissimi anni del sec. XIV, le è dunque precedente. Le questioni sono contenute nel ms. Firenze, Naz. Conv. Soppr. I. iii 6, fol. 89ra–108va.

14. Cf. S. DONATI, *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca.*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 2.2, 1991, p. 367, con la bibliografia citata.

15. Cf. «Bulletin de Philosophie Médiévale», 38, 1996, p. 70. Su questo testo cf. anche O. WEIJERS, *La 'Disputatio' à la Faculté des Arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout 1995, edizione del prologo (pp. 162–67), e lista delle questioni (pp. 168–171)

16. Cf. *infra*, p. 132ss. Le qu. 66–67 sono state recentemente edite, cf. M. ROSSINI, C. SCHABEL, *Time and eternity among the early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alessandria, Radulphus Brito, and Hugh of Novocastro*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 16, 2005, pp. 237–338 (il testo delle due questioni si trova alle pp. 299–304).

17. Le *questiones in vesperis* si trovano ai fol. 156r–v del ms. 1086; la *questio de quolibet* si trova ai fol. 196r–208r dello stesso ms., cf. P. GLORIEUX, *La littérature*... cit., vol. 2, pp. 236–37. Sul Vat. lat. 1086, cf. innanzitutto la descrizione magistrale che ne è stata data da A. PELZER, *Codices vaticani latini*... cit., pp. 654–83; cf., inoltre, P. GLORIEUX, *A propos du Vat. lat. 1086. Le personnel enseignant de Paris vers 1311–14*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 5, 1933, pp. 23–39. Glorieux segnala anche delle *interventions à l'aulique de Thomas Wilton* conservate nel ms. Worcester F. 69, fol. 165d, cf. ID., *Répertoire des maîtres en théologie*... cit., p. 455.

18. F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii aevi*, 11 voll., Matriti 1950–80, vol. 5, p. 37.

19. Come intendo mostrare in uno studio di prossima pubblicazione, *Il ms. Firenze, Naz. Conv.*

3.2 Le Questioni di Radulfo sul De anima e il 'Commento del Vaticano'

Le questioni di Radulfo sul *De anima* presentano un notevole interesse per l'attribuzione allo stesso Radulfo del 'Commento del Vaticano'. Alcuni di questi elementi sono stati messi in luce da Gauthier[20]; sarà bene riconsiderarli integralmente, cercando, dove possibile, di svilupparli e approfondirli.

L'esame deve senz'altro partire dalla qu. 37 del 'Commento del Vaticano', la cui importanza per il nostro scopo risiede nelle seguenti ragioni. La prima è che, in tale questione, l'autore rimanda il lettore ad un commento al *De anima* che avrebbe precedentemente scritto, informandoci del fatto che in questo testo avrebbe criticato la dottrina averroista dell'intelletto e avrebbe esaminato il problema della conoscenza dell'anima umana dopo la morte, confutando, nel medesimo contesto, la dottrina avicenniana della resurrezione. La seconda ragione è che la qu. 37 è l'unica del 'Commento del Vaticano' che affronti *ex professo* temi psicologici indipendentemente da problemi di natura etica. La terza ragione è che, sebbene il tema della qu. 37 venga trattato nel primo commento di Alberto in una forma assai simile, nondimeno la questione non si trova in nessuno degli altri commenti dei maestri in arti a noi noti: sembrerebbe trattarsi di una questione non tradizionale in questo stadio dello sviluppo dell'esegesi dell'*Etica*, e se l'autore ha voluto inserirla nella sua trattazione, in un luogo in cui essa non era tradizionalmente prevista, possiamo concludere che il tema in essa trattato doveva stargli particolarmente a cuore. Ci sono dunque tutti i presupposti perché la qu. 37, a differenza di tante altre, possa dirci molto sulla personalità del suo autore.

Procederò dunque in questo modo: in primo luogo, analizzerò i contenuti della qu. 37 esponendone la dottrina e verificando che ai rimandi al commento al *De anima* in essa presenti corrispondano effettivamente luoghi delle *questiones* sul *De anima* di Radulfo; successivamente, cercherò di stabilire quale rapporto sussista tra le dottrine esposte nei due testi.

La qu. 37 si intitola: *vtrum anima post mortem possit habere aliquam operationem*, e si colloca tra la questione sulla parte finale del capitolo 11 del lib. I dell'*Etica* (1101 a 21ss. – *vtrum fortune et infortunia amicorum redundant in mortuos*) e la questione sul capitolo 12 del medesimo libro (*vtrum felicitas sit*

Soppr. E. 1.252 e Radulfo Brito, è possibile, sebbene con gradi diversi di certezza, attribuire a Radulfo una raccolta di questioni sui *Parva naturalia* (*De sensu et sensatu*, *De memoria et reminiscientia*, *De sompno et vigilia*, *De iuuentute et senectute et de morte et vita*), sul *De motu animalium*, sulla *Phisionomia* pseudo-aristotelica e sul *Liber de causis*. Parte del materiale di questo studio si trova nella mia tesi di dottorato, I. Costa, *Il commento di Radulfo Brito*… cit., pp. 158–69.

20. Principalmente nella recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*… cit., pp.83–85.

de numero bonorum laudabilium uel de numero bonorum honorabilium). La questione prende spunto dal tema trattato nella qu. 36, dove era incidentalmente sollevato il problema della vita ultraterrena. Chiede il nostro autore: le anime dei morti sono in qualche modo toccate dalle sorti dei loro discendenti o dei loro amici che sono in vita? Certo che no, direbbe Aristotele, poiché i morti non partecipano della vita, non partecipano di alcuna attività, e dunque nulla di ciò che avviene quaggiù può alterare il loro stato; ma questa è una soluzione puramente filosofica, che discorda con la dottrina dei teologi: al contrario, sappiamo per fede che le preghiere e le elemosine degli amici e dei discendenti possono rendere felici le anime dei morti. Affermando ciò, l'autore non fa che assumere posizioni correntemente sostenute dai maestri in arti a lui contemporanei[21].

Di qui, l'autore del 'Commento del Vaticano' esamina, nella qu. 37, due distinti problemi: se l'anima dopo la morte eserciti o meno una qualche attività, e se attraverso la filosofia sia possibile conoscere la natura di tale attività[22]. Un primo argomento prova che l'attività dell'anima non si interrompe con la morte[23]. Un secondo argomento prova che la natura dell'attività dell'anima *post mortem* è oggetto di conoscenza filosofica: se Platone nel Timeo, Al Gazzali e Ysaac Israeli hanno potuto parlare del destino dell'anima umana dopo la separazione dal corpo, ciò è stato evidentemente possibile perché il problema pertiene alla filosofia[24]. La *ratio in oppositum* è la seguente: sembra che il motivo per il quale Aristotele sostiene che dopo la morte non si è felici, è che mentre la felicità consiste in un'attività dotata di una certa qualità, la morte rappresenta la cessazione di ogni attività: in assenza di attività, allora, l'anima non può essere né felice né infelice[25]. Un'ultima argomentazione, che sarà accettata nel corso della *solutio*, prova infine che la natura dell'attività dell'anima *post mortem* non può essere oggetto di conoscenza filosofica[26]. Dopo aver premesso che la filosofia e la fede divergono nella soluzione della *questio*, l'autore si accinge ad analizzare alcune delle dottrine filosofiche concernenti tale problema. La dottrina di Averroè vuole che l'anima intellettiva, unica per tutti gli individui della specie umana, nella sua attività sia sempre congiunta ad

21. Qu. 36, ll. 19–28. Il problema è attentamente studiato da Gauthier, *Trois commentaires*... cit., pp. 281–88.

22. Il secondo dei due problemi è affrontato da Alberto nel primo commento, cf. Albertvs Magnvs, *Super ethica* I, 13 (ed. Colon. t. XIV.1, pp. 71–72), testo che costituisce solo in parte la fonte della qu. 37 del 'Commento del Vaticano'.

23. Qu. 37, ll. 4–12; si può facilmente notare l'estrema somiglianza tra questo argomento e il secondo argomento della qu. 9 di Radulfo sul lib. I del *De anima*, testo edito *infra*, p. 160.

24. Qu. 37, ll. 13–22; l'argomento è preso da Alberto, *Super ethica* I, 13, ed. Colon. t. XIV.1, p. 71, ll. 32–38.

25. Qu. 37, ll. 23–25.

26. *Ibid.*, ll. 26–30.

un qualche individuo della specie stessa, ma che, dopo la morte di questo o di quell'individuo, essa continui a pensare in altri individui, e così eternamente, dato che, secondo Averroè, la specie umana è eterna. Anche Aristotele sembrerebbe negare all'anima umana ogni attività *post mortem*, o almeno un'attività *post mortem* del medesimo genere di quella che aveva in vita, poiché la sua dottrina vuole che l'attività dell'anima intellettiva dipenda dalla fantasia, facoltà che, in quanto materiale, è necessariamente distrutta con la morte del corpo[27]. A questo punto, l'autore annuncia che, conforme alla fede e alla verità (*secundum fidem et veritatem*), la *solutio* comporterà due tesi: la prima tesi è che l'attività dell'anima umana non cessa con la morte; la seconda tesi è che la natura di tale attività non può essere conosciuta attraverso la filosofia.

La prima tesi vuole che si supponga la verità di due premesse. La prima è che ogni singolo uomo abbia il suo intelletto, altrimenti la sua perfezione ne verrebbe compromessa, e tale tesi, qui data per acquisita, è stata dimostrata, ci fa sapere l'autore, nel commento al *De anima*: *et istud suppono ex declaratis in libro De anima*[28]. È questo il primo dei due rimandi espliciti al *De anima*, rimando che si può riscontrare nella qu. 6 di Radulfo sul lib. III del *De anima*[29]; tuttavia, in assenza di ulteriori precisazioni, questa indicazione resta piuttosto generica, visto che la critica al monopsichismo è un luogo classico che si ritrova pressoché in tutti i commenti al *De anima* contemporanei a Radulfo.

La seconda premessa, desunta ancora dal *De anima* aristotelico, vuole che l'anima del singolo individuo, quantomeno la sua anima intellettiva, sia incorruttibile[30]. Ora, essendo impossibile che un certo essere, che è tale grazie ad una determinata forma, resti privo di attività, poiché la forma, grazie a cui tale essere è ciò che è, è naturalmente finalizzata e ordinata all'esercizio dell'atto che ad essa consegue, risulta evidente che l'anima non possa venir privata di una sua propria attività dopo la morte. Se allora Aristotele non ha potuto determinare la natura di tale attività, ciò è stato poiché non gli fu possibile definirne l'essenza a posteriori (*non potuit sibi apparere ex sensibus que sit illa operatio*); l'attività dell'anima *post mortem* consiste in una specie di intellezione differente dall'intellezione che essa esercitava quando era congiunta ad un corpo vivente: allora, infatti, l'attività conoscitiva dell'anima dipendeva nel suo complesso dalla fantasia, e dunque dal corpo; ma l'anima separata dal corpo non ha né fantasia né, di conseguenza, fantasmi, e dunque la sua intellezione è di genere diverso. La sua attività *post mortem* à la contemplazione di Dio, ma

27. *Ibid.*, ll. 33–49.
28. *Ibid.*, ll. 54–56.
29. Cf. Fauser, *Der Kommentar*... cit., pp.156–173, in part. p. 164, l. 175ss.
30. Qu. 37, ll. 56–57. Il riferimento è a *De an.* III, 430 a 22–23; l'argomentazione dell'autore riproduce piuttosto fedelmente il commento di Tommaso al medesimo passo del *De anima* (cf. *Sentencia libri De anima*, III, 4, ed. Leon. XLV, 1, pp. 222–23, ll. 198–220).

non la contemplazione che consiste nel risalire alla prima causa osservando l'ordine e la causalità naturali (ossia la conoscenza a posteriori dell'esistenza di Dio che si possiede in via), ma in un atto conoscitivo concesso all'anima *per influentiam diuinam vel per reuelationem a superiori intelligentia*[31].

La seconda tesi esposta nella questione 37 vuole che la natura di tale attività dell'anima *post mortem* non sia oggetto di conoscenza filosofica, ovvero, che non possa essere dedotta sulla base di dati sensibili. Le premesse della dimostrazione sono già date: ciò che è oggetto di conoscenza filosofica ha origine dalla conoscenza sensibile (*habet ortum ex sensibus*); ma sulla base della conoscenza sensibile non possiamo pervenire alla definizione di tale attività dell'anima poiché «non la percepiamo né con la vista né con l'udito, e poiché nessun morto torna sulla terra per raccontare cosa accada dopo la separazione dell'anima dal corpo»; e se noi possiamo in certo modo conoscerla e parlarne, ciò avviene perché tutto questo è stato rivelato per grazia ai santi, e ciò che è rivelato per grazia non si può conoscere per mezzo della filosofia[32].

L'autore passa dunque alla risoluzione degli *argumenta* iniziali. Circa il primo argomento, che provava la necessità per l'anima di continuare ad esercitare una qualche attività *post mortem*, si ammette che esso dimostri l'esistenza di tale attività, ma si nega che ne possa determinare la natura; utilizzando una terminologia qui estranea all'autore, l'argomento lascia conoscere, di tale attività, *an sit*, ma non *quid sit*[33]. Quanto al secondo argomento, è certo vero che Platone, Al Gazzali e Ysaac Israeli hanno parlato dell'attività dell'anima *post mortem*, ma bisogna sapere che Platone non ha parlato da filosofo, ma ha semplicemente riferito le opinioni dei seguaci di Esiodo; quanto ad Al Gazzali e a Ysaac Israeli, essi furono ebrei (!), e dunque parlarono *ex lege mosayca sibi data*, e non *per humanam inuentionem*[34]. Diverso è invece il caso di Avicenna. Ma qui è necessario riferire esattamente l'argomentazione dell'autore:

> è vero che Avicenna ha sostenuto che la resurrezione dei morti avviene a causa di ragioni naturali, per l'argomentazione già esposta (*propter quandam rationem prius tactam*), poiché non è possibile che qualcosa (*aliquid*, ma intendiamo: una certa facoltà) venga privato eternamente dell'esercizio del proprio atto, e quindi, visto che sarebbe assurdo che l'anima separata dal corpo restasse priva della propria attività, che è l'intellezione, e visto che l'intellezione non può che esercitarsi attraverso la fantasia, e dunque attraverso il corpo, è necessario per natura che il corpo risorga e

31. *Ibid.*, ll. 54–70.
32. *Ibid.*, ll. 71–81.
33. *Ibid.*, ll. 82–92.
34. *Ibid.*, ll. 93–101; cf. Alberto, *Super ethica* I, 13 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 71, ll. 86–90), da cui l'autore prende l'informazione, erronea, secondo cui Al Gazzali sarebbe stato un ebreo.

> venga riunito all'anima. Ma la fede nella resurrezione dei corpi si fonda su ragioni soprannaturali rivelate e oggetto di fede, e non su argomenti filosofici, e questa tesi di Avicenna è stata confutata nel commento al *De anima* (*soluta est supra librum De anima*): l'intellezione infatti, ossia l'attività dell'anima *post mortem*, è di altra natura rispetto all'intellezione dell'anima congiunta al corpo, e dunque è vero che l'anima è dotata di intellezione dopo la morte, ma di un'intellezione di natura diversa. Infine, poiché ogni giorno ci sono uomini che muoiono, e poiché la resurrezione dei corpi avviene dopo ciascuna rivoluzione del primo mobile, la quale si compie in 336 milioni di anni, allora, dato che secondo Avicenna il mondo è eterno, ogni giorno dovrebbe compiersi una rivoluzione del primo mobile, e pertanto ogni giorno i morti dovrebbero risorgere, fatto che risulta evidentemente insostenibile. Si ammetterà, allora, che la sola causa della resurrezione dei morti è la volontà divina[35].

Nelle sue linee principali il ragionamento è chiaro, ma nondimeno qualcosa sfugge, o meglio, qualcosa è dato per sottinteso, l'argomentazione è ellittica: in base a ciò che l'autore ci fa sapere, non si vede perché, secondo Avicenna, dovrebbe costituire un problema il fatto che l'anima sia separata dal corpo rispetto allo svolgimento della propria attività: se l'anima separata dal corpo è assolutamente immateriale, allora essa deve essere in grado di svolgere la sua attività, che è la contemplazione, e che è attività immateriale, senza il corpo, senza che organi corporei le siano congiunti. Ciò che emerge invece dall'argomentazione di Avicenna, per come è riferita dal nostro autore, è che l'anima separata dal corpo sarebbe priva della propria attività, ma in questa sede non si spiega perché l'anima separata dal corpo dovrebbe ancora aver bisogno del corpo per svolgere la propria funzione. Come si sarà potuto constatare, l'impressione che l'argomentazione non sia riferita in modo completo è suffragata da due rimandi dell'autore, il primo: *verum est quod Auicenna voluit quod per naturam etiam habeat esse resurrectio mortuorum, propter quandam rationem prius tactam*, ma di questa *ratio prius tacta*, né nella qu. 37 né nel resto del commento vi è alcuna traccia: è allora probabile che essa sia stata riferita in un altro scritto (la troveremo nel *De anima* di Radulfo); il secondo, più esplicito, è il rimando ad un commento al *De anima*, dove questa dottrina di Avicenna sarebbe stata confutata: *ratio illa quam adducit Auicenna soluta est supra librum De anima*.

Procederò svolgendo i seguenti tre punti: in primo luogo, cercherò di individuare nelle *questiones* sul *De anima* di Radulfo il rimando *supra librum De anima*, e di chiarire, alla luce del commento al *De anima* di Radulfo, l'argomentazione, appena formulata, concernente la critica alla dottrina di Avicenna

35. Qu. 37, ll. 101–117.

sulla resurrezione; in secondo luogo, individuerò in Alberto e in Tommaso le fonti reali della versione della dottrina di Avicenna che l'autore riporta; infine, mostrerò come nel commento al *De anima* di Radulfo si trovi una dottrina sull'attività dell'anima *post mortem* praticamente identica a quella esposta nel 'Commento del Vaticano'. Questi elementi daranno modo di riconoscere in Radulfo l'autore del 'Commento del Vaticano'.

La 'dottrina di Avicenna' sulla resurrezione e il De anima di Radulfo

La qu. 1 di Radulfo sul lib. III del *De anima* affronta il problema se le facoltà vegetativa, sensitiva e intellettiva siano facoltà «della medesima essenza dell'anima» (*eiusdem substantiae animae*), ossia se, data l'essenza dell'anima, le tre facoltà appartengano a tale essenza oppure no[36]. Non mi dilungherò sulla dottrina esposta da Radulfo, poiché questa riprende sostanzialmente la dottrina di Tommaso, *Summa theol.*, Ia, 76, 3: le facoltà vegetativa, sensitiva e intellettiva non sono tre forme sostanziali, o tre anime, differenti, ma costituiscono l'anima nella sua unità essenziale.

Adesso, la qu. 1 del lib. III del commento al *De anima* di Radulfo presenta un problema ulteriore, ossia quello della sua doppia redazione: una redazione tràdita dai mss. FVP, e una seconda redazione tràdita dal solo ms. L, redazioni divergenti, il cui testo Fauser ha dovuto presentare separatamente. Se la redazione di FVP e la redazione di L non comportano rilevanti differenze dottrinali nel corpo della *questio*, al contrario, nelle risposte agli argomenti iniziali le due redazioni svelano una divergenza piuttosto evidente circa il problema del rapporto tra la facoltà intellettiva da un lato e le facoltà vegetativa e sensitiva dall'altro dopo la separazione dell'anima dal corpo, ossia dopo la morte.

Secondo Tommaso[37], le facoltà dell'anima dipendono da questa come dal proprio principio, e tale rapporto di dipendenza sostanziale, o fondamentale, riguarda indistintamente tutte le facoltà dell'anima, dunque le facoltà vegetativa, sensitiva e intellettiva[38]; ma al contrario, rispetto al soggetto (*sicut ad subiectum*), il rapporto delle tre facoltà dell'anima con l'anima stessa non è il medesimo, poiché il soggetto della facoltà intellettiva e della volontà è l'anima stessa, mentre il soggetto delle facoltà vegetativa e sensitiva è il composto, ossia il corpo animato (tali facoltà sono *in coniuncto sicut in subiecto*): sono facoltà di cui l'essenza, essendo la medesima dell'anima intellettiva, che ne contiene le perfezioni, è assolutamente indipendente dal corpo, ma che dipendono dal

36. Cf. Fauser, *Der Kommentar*… cit., pp. 89–109.

37. Ia, 77, 8, resp.

38. *Ibid.*, ed. Leon. t. V, pp. 248b–49a: «omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium».

corpo quanto all'esercizio di un'attività o di un'operazione; le prime (intelletto e volontà), fondandosi interamente ed esclusivamente nell'anima (quanto all'essenza e quanto al soggetto), non si corrompono con la morte del corpo, le seconde al contrario, dipendenti dal corpo quanto al soggetto e all'attività, non restano attive con la distruzione del corpo, ma continuano a esistere virtualmente nell'essenza dell'anima intellettiva come nel proprio principio[39]; ciò vuol dire che, con la morte del corpo, il principio delle facoltà vegetativa e sensitiva non viene distrutto, altrimenti sarebbe distrutta anche l'anima intellettiva, ma questo principio non è sufficiente perché tali facoltà esercitino in atto la propria funzione: ciò che consente loro di esercitare in atto la propria funzione è il proprio soggetto, ossia il corpo, e il corpo è distrutto con la morte, ragione per cui queste facoltà rimangono in potenza (*virtualiter*, *virtute*) nel principio, ma non svolgono attivamente alcuna funzione, alcuna attività. E se si obbiettasse a Tommaso che l'attività dell'anima intellettiva dipende dalla fantasia, e che essendo la fantasia una facoltà materiale, che quindi si distrugge con la morte del corpo, l'attività dell'anima intellettiva dovrebbe essere ugualmente impedita al momento della separazione dalla materia, esattamente come l'attività delle facoltà vegetativa e sensitiva, Tommaso risponderebbe senz'altro che la conoscenza *in patria* è differente dalla conoscenza *in via*: l'anima intellettiva *in via*, infatti, perviene al proprio oggetto attraverso il processo astrattivo che parte dai dati offerti dalla fantasia e dalla conoscenza sensibile (è una conoscenza a posteriori), mentre *in patria*, dove non si ha conoscenza sensibile, l'intelletto beato riceve gli oggetti della propria conoscenza (Dio e le sostanze separate) direttamente per infusione dalla prima causa, *ex influentia divini luminis*[40]. Allora, se le facoltà inferiori dell'anima restano virtualmente nell'anima intellettiva una volta che questa è separata dal corpo, ciò avviene perché, al momento della resurrezione del corpo, l'anima è destinata ad esercitare nuovamente il complesso delle proprie facoltà; per Tommaso, l'anima è naturalmente portata a congiungersi al corpo, e negare all'anima la riunione finale con il corpo, ossia la resurrezione, equivale a negarle la perfezione[41]. In questo senso, per Tommaso è naturale affermare che le facoltà inferiori dell'anima non vengono distrutte con la morte del corpo, ma solo temporaneamente pri-

39. *Ibid.*, p. 249: «corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice».

40. Cf., ad esempio, Ia, 89, 1, *ad tertium*.

41. Cf. *Summa contra Gent.* IV, 79 (ed. Leon. t. XV, p. 249a): «Manifestum est etiam ex his quae in Secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram».

vate dell'esercizio della propria attività[42]. Radulfo, nella redazione tràdita dal ms. L della qu. 1 sul lib. III del *De anima*, riprende, nelle sue linee generali, questa dottrina tommasiana; in particolare, vi si legge:

> Nota quod anima est una quantum ad omnes suas potentias vel operationes. Sunt enim omnes illae operationes vel potentiae quaedam accidentia supra essentiam animae. Unde eadem est forma per quam homo habet esse substantia et per quam corpus et per quam animal et per quam homo. Sed diversimode accipitur penes diversas potentias supra suam essentiam additas. Et quaedam potentiae fundantur in ea inquantum communicat cum corpore, et aliae inquantum est separabilis[43].

E poco più sotto, nella risposta all'argomento 2, troviamo un chiaro riferimento al rapporto di questa dottrina con la resurrezione dei corpi:

> Sed potentia vegetativa et sensitiva non sunt corruptibiles simpliciter, quia ad corruptionem corporis non simpliciter corrumpuntur, immo remanent in anima virtualiter ita quod, *si anima ulterius coniungeretur corpori*, adhuc posset in istis operationibus, – et quando erit, istud dictum est prius – quia anima habet potentias virtualiter, quando separatur, per quas videtur communicare cum istis corporalibus, et alias per quas communicat cum caelestibus[44].

Nella redazione della stessa questione tràdita da FVP, questa dottrina viene apertamente contraddetta. La *solutio* alla questione è la medesima nella redazione di FVP e in quella di L: le facoltà vegetativa, sensitiva e nutritiva sono facoltà della medesima *essentia animae*, e non tre anime realmente distinte, o, se si vuole, tre forme sostanziali diverse[45]. Ma, leggiamo nella redazione di FVP,

42. Cf. l'obiezione contro la possibilità della resurrezione formulata da Tommaso, *Summa contra Gent.* IV, 80 (ed.Leon. t. XV, p. 251a): «Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis: cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitiva et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat»; e la risposta a tale obiezione, IV, 81 (*ibid.*, p. 253a): «Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. *Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali.* Non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in Secundo Libro ostensum est» (il corsivo è mio).

43. Fauser, *Der Kommentar*... cit., p. 100, ll. 283–299, col. B (intervengo sulla punteggiatura).

44. *Ibid.*, p. 102, ll. 340-356, col. B (il corsivo è mio, intervengo sulla punteggiatura): *si anima ulterius coniungeretur corpori* non può leggersi che come un riferimento alla resurrezione.

45. *Ibid.*, p. 96, ll. 178–181, col. A.

il fatto che siano tre facoltà della medesima essenza, che è l'anima, non vuol dire che siano una sola e medesima essenza: *et ideo bene volo quod potentia intellectiva et potentia sensitiva et potentia vegetativa non sunt una essentia*[46], ma vuol dire solo che sono proprietà di una sola essenza, a questa differentemente legate: non sono facoltà *unius rationis*, ossia univoche, ma sono facoltà *unius anime*. A partire da questa rivendicazione, l'esposizione di FVP sviluppa la dottrina, contraddittoria rispetto all'esposizione di L, concernente la sorte delle facoltà vegetativa e sensitiva dopo la morte del corpo: mentre la redazione di L sosteneva, in accordo con Tommaso, che queste due facoltà si conservano virtualmente o potenzialmente nella facoltà intellettiva, restando inattive fino al momento della riunione con il corpo, nella redazione di FVP si afferma, al contrario, che le facoltà che hanno la propria sede negli organi materiali, sono distrutte con il morire del corpo:

> sicut apparet per Commentatorem II Physicorum, anima humana est ultima forma quae est in materia. Et ideo anima est forma media inter formas separatas a materia et formas materiales. Et ideo, cum illud quod est medium inter aliqua debet participare naturam utriusque, ideo illa anima humana habet potentias in quibus convenit cum formis materialibus, sicut est potentia vegetativa et sensitiva, quae sunt fundatae in organo; *ideo corrumpuntur corrupto organo in quo sunt*; et aliam potentiam, sicut intellectivam, in qua convenit cum formis separatis. Et illa non est fundata in organo sed immediate fundata est in essentia anime. Ideo illa est incorruptibilis[47].

All'inizio della *questio*, il quarto argumento così suonava (sempre secondo la redazione di FVP): «In base all'autorità di Giovanni Filopono si argomenta che le tre facoltà (intellettiva, vegetativa, sensitiva) non appartengono alla medesima essenza: se l'anima intellettiva fosse una parte dell'anima, dato che le parti di un tutto sono univoche o hanno la medesima essenza (*eiusdem rationis, vel eiusdem naturae*), allora o tutte le parti dell'anima sarebbero corruttibili o tutte sarebbero incorruttibili; ma ciò è errato: è errato infatti affermare che tutte le parti sono incorruttibili, poiché le facoltà vegetativa e sensitiva sono corruttibili, ed è errato affermare che tutte le parti sono corruttibili, poiché la facoltà intellettiva è incorruttibile; di conseguenza, l'anima intellettiva, non essendo univoca rispetto all'anima vegetativa e sensitiva, non è parte dell'anima, e dunque le facoltà intellettiva, vegetativa e sensitiva non appartengono alla

46. *Ibid.*, p. 101, ll. 328–332, col. A.
47. *Ibid.*, pp. 102-03, ll. 340–64, col. A (il corsivo è mio).

stessa essenza»[48]. Radulfo risolve questa obiezione con un primo argomento: «che le parti di un tutto siano univoche, è vero *de partibus integrantibus*, e non *de partibus potestativis*. Si può dunque benissimo ammettere che, date le parti di quello che viene chiamato *totum potestativum*, alcune di queste parti siano corruttibili, altre incorruttibili»[49]; e l'argomento di Filopono potrebbe considerarsi così risolto. Ma Radulfo aggiunge:

> Aliqui dicunt aliter ad istam rationem quod in homine potentia vegetativa et sensitiva sunt incorruptibiles sicut potentia intellectiva. Et quando arguitur contra eos, quia tunc anima separata a corpore nutriretur et augmentaretur et sentiret vel oportet ponere quod esset otiosa quantum ad istas potentias, dicunt quod anima non operabitur quantum ad istas potentias, quia istae potentiae non sunt principium operandi vel non possunt operari nisi mediante organo, et quia organa istarum potentiarum post separationem animae a corpore sunt corrupta, ideo non possunt operari. Et cum dicitur eis: frustra ergo essent illae potentiae, cum non operantur, dicunt quod non, quia tandem reunientur ipsi corpori et tunc poterunt operari. Et per hunc modum posuit Avicenna resurrectionem mortuorum. Credo tamen quod prima solutio melior est, quia ex quo illae potentiae non fundantur immediate in essentia animae sed mediante organo, ideo isto organo corrupto corrumpuntur illae potentiae. Sed illa potentia quae immediate in essentia animae fundatur, sicut est potentia intellectiva, est incorruptibilis[50].

Questo testo costituisce una notevole deviazione dalla dottrina di Tommaso, dottrina che la redazione tràdita da L aveva fedelmente riprodotto: infatti, mentre secondo Tommaso è corretto affermare che le facoltà vegetativa e sensitiva appartengono all'organo materiale come al soggetto dell'esercizio dell'attività, mentre tali facoltà appartengono all'anima quanto al principio del proprio essere esattamente come la facoltà intellettiva (le facoltà razionali e non razionali dipendono allora rigorosamente nella stessa maniera dall'anima come dal loro principio), Radulfo lascerebbe invece intendere che le facoltà vegetativa e sensitiva certamente dipendono dall'essenza dell'anima come dalla

48. *Ibid.*, pp. 91–92, ll. 71–90, col. A: «Item hoc arguitur ratione Johannis Grammatici: Quia si anima intellectiva esset pars animae, cum omnes partes alicuius totius sint eiusdem rationis, vel eiusdem naturae, ergo vel omnes partes animae sunt corruptibiles, vel omnes incorruptibiles. Modo illud est inconveniens. Inconveniens enim est quod omnes sint incorruptibiles, quia potentia vegetativa et sensitiva sunt corruptibiles. Et inconveniens est quod omnes sint corruptibiles, quia potentia intellectiva non est corruptibilis. Ergo anima intellectiva non est pars animae». L'argomentazione fa perno implicitamente sull'autorità aristotelica (*Metaph.* X, 10, 1059 a 9-10), secondo cui ciò che è corruttibile e ciò che è incorruttibile, essendo differenti per genere, non sono univoci.

49. *Ibid.*, p. 107, ll. 507–515, col. A

50. *Ibid.*, pp. 107-09, ll. 516–53, col. A.

medesima essenza, ma ne dipendono mediante organi materiali; ma, diversamente da Tommaso, non dipendono dal corpo solo rispetto all'operazione, ma la loro dipendenza dall'anima è mediata dalla dipendenza dal corpo quanto ad ogni loro aspetto: sia dal punto di vista del soggetto, sia da quello del principio; questa è la ragione per cui Radulfo è portato qui ad affermare che, alla distruzione dell'organo corporeo, segue la distruzione delle facoltà vegetativa e sensitiva.

Torniamo adesso alla qu. 37 del 'Commento del Vaticano' e cerchiamo di capire se il riferimento ad Avicenna che vi si trova abbia qualcosa a che vedere con la qu. 1 sul III libro del *De anima* di Radulfo analizzata finora. È facile constatare non solo che i due testi sono sicuramente in relazione l'uno con l'altro, ma, oltre a ciò, che il secondo testo ci aiuta a comprendere meglio il primo, ed è dunque sicuramente questo il testo a cui ci rimanda l'autore del 'Commento del Vaticano'.

Nel 'Commento del Vaticano' l'autore affermava: «Verum est quod Auicenna voluit quod per naturam etiam habeat esse resurrectio mortuorum propter quandam rationem prius tactam, quia aliquid non potest esse perpetue sine sua operatione; ergo cum anima separata a corpore non poterit esse perpetue sine sua operatione, que est intelligere, modo non potest intelligere nisi in corpore, ideo necesse est per naturam quod anima reuertatur corpori et reuniatur, et quod sit resurrectio mortuorum»[51]. Se si afferma che l'anima separata dal corpo non è spogliata delle facoltà sensitive, consegue che l'anima separata sia dotata di facoltà che restano inattive; ma visto che tali facoltà non possono rimanere perennemente inattive, altrimenti la natura le avrebbe fatte invano, è necessario dedurre che il corpo sarà riunito all'anima. Se la dottrina secondo cui le facoltà vegetativa e sensitiva restano virtualmente nell'anima intellettiva dopo la separazione dal corpo è rifiutata da Radulfo, nel commento al *De anima*, sulla base di argomentazioni essenzialmente ontologiche e antropologiche, il 'Commento del Vaticano' fornisce una motivazione di fede: non si possono cercare ragioni naturali della resurrezione dei corpi, poiché questa avviene per volontà divina, e la filosofia non può in alcun modo pretendere di pronunciarsi circa la volontà divina.

Sulla base di quanto detto finora, sembra opportuno trarre la seguente conclusione: Radulfo ha in un primo momento aderito alla risposta data tradizionalmente al problema in questione, e ha dunque affermato che le facoltà vegetativa e sensitiva si conservano virtualmente nell'anima intellettiva dopo la morte del corpo; questa iniziale adesione ci è testimoniata dalla redazione tràdita da L della qu. 1 sul lib. III del *De anima*; in un secondo momento, probabilmente rivedendo i materiali del corso di cui L non sarebbe che una *reportatio*,

51. Qu. 37, ll. 101–07.

Radulfo ha sviluppato una dottrina autonoma dalla dottrina tradizionale, come ci è testimoniato dalla redazione tràdita da FVP della medesima questione; in un momento successivo, commentando l'*Etica*, Radulfo è ritornato sul problema, confermando la dottrina personale che aveva elaborato nella redazione definitiva del *De anima*.

Alberto, Tommaso e i maestri in arti: la tradizione criticata da Radulfo

Sta di fatto che Avicenna non sembra aver sostenuto la dottrina che Radulfo vorrebbe attribuirgli. Si sarà infatti osservato che, esponendo la critica di Radulfo ad una dottrina avicenniana, si sia sin qui descritta la critica ad una dottrina tomista. Intendo adesso mostrare che, dichiarando di rifiutare una dottrina di Avicenna, Radulfo rigetta più precisamente una dottrina che leggeva in Alberto, in Tommaso e nella generazione dei maestri in arti a lui immediatamente precedente. Avendo già indicato alcuni dei luoghi in cui Tommaso sostiene tale posizione, i passi seguenti mostreranno come la dottrina tomista dipenda da Alberto e come essa sia stata assunta da parte della tradizione di commentatori del *De anima* immediatamente posteriori a Tommaso.

Per quanto non sia possibile pronunciarsi su questo punto con precisione estrema, sembra tuttavia probabile che la dottrina secondo cui l'anima vegetativa e sensitiva si conserverebbero virtualmente nella facoltà intellettiva dopo la separazione dal corpo sia stata conosciuta da Radulfo, oltre che dai testi di Tommaso, dal *Liber de natura et origine animae* di Alberto, testo in cui quella dottrina è esplicitamente attribuita ad Avicenna.

Il trattato II del *De natura et origine animae* è interamente dedicato al problema dello stato dell'anima dopo la morte. Il capitolo 2 del trattato espone e discute gli argomenti con cui Avicenna e Algazali dimostravano la sopravvivenza dell'anima razionale al corpo; il capitolo 3 è dedicato alla soluzione di alcune obiezioni agli argomenti di Avicenna e di Algazali: come può l'anima cominciare ad esistere con il corpo e sopravvivere ad esso? Ossia, come postulare l'eternità dell'anima *a parte post*, senza postularne l'eternità *a parte ante*? Dopo aver spiegato che Avicenna e Algazali rispondono all'obiezione mostrando che l'anima dipende dalla causa prima, che la genera nella materia, e dunque non dipende nel suo essere da principi materiali, fatto che ne implicherebbe la distruzione, Alberto afferma:

> Nec intelligi debet secundum dictos philosophos [*scil.* Avicenna et Algazali] quod anima rationalis maneat post destructionem corporis tantum in natura intellectuali sine vegetabili et sensibili potentiis, quia, sicut in Physicis dictum est, nunquam intellectus, prout est forma animae, separatur a vegetativo et sensitivo, sed e converso, illae potentiae separantur

> ab ipso. Ex quo enim in intellectuali anima sunt secundum esse intellectualis animae et non secundum esse proprium, sicut natura generis in specie est secundum esse speciei, constat quod sunt fundamentum esse intellectualis et rationalis, et ideo non est intellectualis natura in genere animae sine vegetativo et sensitivo. *Propter quod ista manent in anima rationali sicut fundamenta et secundum esse animae rationalis in potentia et non in actu operationum quas habent in corpore*. Sed actum habent sine corpore illum tantum qui est actum fundamenti, hoc est ut in ipsis fundetur esse animae intellectualis[52].

È dunque molto probabile che questa sia la fonte sulla cui base Radulfo ha attribuito ad Avicenna la teoria della conservazione virtuale delle facoltà vegetativo–sensitive *post mortem*, perché se la stessa teoria poteva essere letta in Tommaso, mancava in Tommaso proprio l'attribuzione ad Avicenna.

Si noti inoltre che, seppure in un contesto estraneo alla discussione sulla resurrezione, una posizione dottrinale analoga circa l'incorruttibilità delle facoltà vegetativo–sensitive è attestata in alcuni commenti per questioni al *De anima* provenienti dalla facoltà delle arti. Ad esempio, nell'anonimo di Van Steenberghen:

> Dicendum est quod sensitiva hominis separabilis est, et quodammodo in virtute formae separatae remanent principia operationis sensitivae: quia, cum substantia animae separata est, adhuc, quantum de se est, aptitudinem habet ut sit principium sentiendi, si esset corporalis, quantum de se est[53].

E nell'anonimo di Bazán:

> potentiae sensitiva et vegetativa bene sunt corruptibiles in animalibus brutis, tamen in homine hae potentiae iam dictae sunt incorruptibiles; et hoc patet quia anima intellectiva habet virtualiter in se potentias vegetativam et sensitivam, ergo anima intellectiva separata a corpore, potentiae sensibiles separantur cum ea et potentiae sensibiles non sunt corruptibiles[54].

52. Albertvs Magnvs, *Liber de natura et origine animae*, tract. II cap. 3 (ed. Colon. t. XII, p. 23, ll. 22–40; intervengo sulla punteggiatura, il corsivo è mio). Cf. anche Id., *De anima* III, II, 19 (ed. Colon. t. VII, 1, p. 206, ll. 38–42), dove la medesima dottrina è espressa in modo, mi sembra, meno esplicito.

53. M. Giele, F. Van Steenberghen, B. C. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'ame d'Aristote*, Louvain–Paris 1971, p. 209, ll. 98–102.

54. *Ibid.*, p. 469, ll. 64–69. La questione del rapporto tra le diverse facoltà dell'anima e l'essenza dell'anima è discussa anche dall'anonimo di Giele, *ibid.*, pp. 78–80, ma senza riferimenti alla corruttibilità delle facoltà vegetativo–sensitive; la medesima considerazione vale per il

Una posizione analoga alla posizione adottata da Radulfo è menzionata da Giacomo di Douai nelle sue questioni sul *De anima* contenute nel ms. Parigi, BnF lat. 14698, fol. 35ra–62ra[55].

Nella qu. 1 sul lib. III (*utrum intellectiuum, uegetatiuum et sensitiuum sint unum in substantia*, fol. 56ra–vb), Giacomo sembra considerare la tesi di Tommaso (le facoltà vegetativo–sensitive sono incorruttibili e si conservano virtualmente nell'anima intellettiva alla morte del corpo) e la tesi che verrà successivamente sostenuta da Radulfo (le facoltà vegetativo–sensitive sono distrutte con la morte del corpo) come due tesi alternative, entrambe sostenibili; leggiamo la risposta alla prima obiezione:

> Dicitur a quibusdam quod substantia sensitiua [*leg.* sensitiue] <in>corruptibilis est sicut substantia intellectiue. Nichil tamen prohibet aliquam potentiam eius esse corruptibilem, ut potentiam uegetatiuam uel sensitiuam. Et hoc est quia intellectus et est in materia [pari *praem. sed exp.*] et non est eductus a materia: secundum quod est in materia habet potentias in organo et que sunt corruptibiles, secundum autem quod non est eductus de potentia materie habet primam [*leg.* potentiam] incorruptibilem, sicut intellectiuam potentiam. Aut dicendum quod iste potentie non sunt corruptibiles, sed sicut separatur substantia earum, sic[ut] etiam separatur cum istis tribus potentiis. Et si dicat aliquis: esse istam [*leg.* ergo ista], scilicet uegetatiuum <et> sensitiuum [et intellectiuum], erunt frustra in intellectu, potest dici quod non erunt frustra, quia sunt ad perfectionem substantie intellectus, licet ibi non operantur. De statu anime separate nihil ad nos[56].

Sebbene leggermente confuso[57], il testo non lascia alcun dubbio: Giacomo presenta dialetticamente la posizione di Tommaso e la posizione che più tardi sarà di Radulfo. Per prima cosa si allude alla dottrina di Tommaso (*Dicitur a quibusdam…*), alla quale si oppone la tesi di chi sostiene la corruttibilità dell'anima vegetativo–sensitiva (*Nichil tamen prohibet…*); si allude poi nuovamente

De anima intellectiva di Sigieri di Brabante, cap. 8 (cf. B. C. Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain–Paris, 1972, pp. 109–11). La stessa cosa sembrerebbe potersi affermare per la prima delle *Questiones in tertium De anima*, anche se, in tale luogo, non mi sembra che il testo di Sigieri possa autorizzare conclusioni certe (cf. *ibid.*, p. 3, ll. 50–57).

55. Il testo è edito da J. De Raedemaker, *Een commentaar op De anima van Jacobus de Duaco. Critische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur*, Leuven 1962 (dissertazione dattiloscritta). I mss. Oxford, Bodleian Library, Digby 55 e Vaticano, Ottob. lat. 2165 conterrebbero una redazione diversa del commento.

56. Parigi, BnF lat. 14698, fol. 56va.

57. Il passaggio si legge in J. De Raedemaker, *Een commentaar…* cit., p. 238, di cui conservo solamente la correzione di *corruptibilis* in *incorruptibilis*.

alla dottrina di Tommaso (*Aut dicendum…*); si formula un'obiezione contro questa dottrina (*Et si dicat aliquis…*), obiezione secondo cui la dottrina tomista porterebbe a concludere che le facoltà vegetativo–sensitive si conservano inutilmente nell'anima intellettiva; in ultimo luogo, si risponde a questa obiezione (*potest dici quod…*). Le ultime parole (*De statu anime separate nihil ad nos*), se autentiche, confermano che la discussione riguarda lo stato dell'anima successivamente alla separazione dal corpo.

Questo testo riveste dunque una certa importanza, poiché, sebbene non ci autorizzi a stabilire un rapporto diretto tra il commento di Giacomo e il commento di Radulfo al *De anima*, esso nondimeno dà prova del fatto che la posizione assunta da Radulfo verso la metà degli anni '90 era già oggetto di discussioni almeno da una quindicina d'anni[58].

Segnalo, in ultimo luogo, che una tesi analoga alla tesi di Radulfo, sostenente la corruttibilità delle facoltà vegetativo–sensitive, era stata adottata da Goffredo di Fontaines nella qu. 4 del *Quodl.* III (1286, *utrum anima separata existat eodem esse quo existit totus homo*). Secondo Goffredo:

> in separatione animae non potest dici totum esse quod erat compositum remanere sed tantum esse substantiale actuale quod habebat per animam, alia autem esse corrumpuntur sive in potentia materiae resolvuntur. […] Verumtamen illud totum esse compositi non est compositi in actu sed in aptitudine, in quantum anima nata est informare materiam et communicare suum esse ipsi materiae[59].

Come avremo modo di vedere in seguito, le dottrine di Goffredo sembrano aver esercitato un'influenza notevole sul pensiero di Radulfo. Non è dunque impossibile che, anche in questo caso, Radulfo abbia accolto e sviluppato le idee di Goffredo.

La dottrina sull'attività dell'anima post mortem nel commento al De anima di Radulfo e nel 'Commento del Vaticano'

Se messe in relazione con la qu. 37 del 'Commento del Vaticano', altre questioni di Radulfo sul *De anima* confermano la strettissima parentela che unisce i due testi. Prima tra tutte, la qu. 17 sul lib. III: *quia Philosophus dicit quod non reminiscimur post mortem, quaeritur utrum anima separata a corpore intelligat et recordetur eorum quae sunt hic*[60]. La questione è così strutturata:

58. La data dei commenti aristotelici di Giacomo è generalmente fissata tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80.

59. M. De Wulf, A. Pelzer, *Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1904, pp. 193–94.

60. Fauser, *Der Kommentar…* cit., pp. 244-255.

1. nove argomenti provano che, una volta che la fantasia è distrutta con la morte del corpo, l'anima non esercita alcuna attività; da ciò consegue che l'anima separata dal corpo non conosce le cose di questo mondo e non ne ha memoria;
2. quattro argomenti provano che l'anima esercita un'attività intellettuale dopo la separazione dal corpo;
3. discussione dell'opinione di Avicenna, secondo cui l'anima separata avrebbe memoria delle azioni compiute in vita;
4. discussione dell'opinione di Aristotele (ll. 120–37);
5. soluzione della questione sulla base delle posizioni aristoteliche: l'anima separata esercita una certa attività intellettuale dopo la separazione dal corpo (138–52);
6. posizione di un secondo problema: quale sia la natura di questa attività intellettuale; discussione preliminare di alcune opinioni (ll. 153–213);
7. soluzione del secondo problema: l'anima separata dal corpo non conosce per mezzo della percezione, ma per illuminazione e rivelazione (ll. 214–59);
8. soluzione dei nove argomenti iniziali.

Nella qu. 17 sul lib. III del *De anima* e nella qu. 37 del 'Commento del Vaticano' ritroviamo esattamente la medesima dottrina espressa nella medesima forma.

L'autore del 'Commento del Vaticano', dopo aver esposto nelle sue grandi linee l'opinione errata di Averroè e l'opinione di Aristotele, dichiarava: «Tamen secundum fidem et veritatem duo sunt dicenda ad questionem. Primum est quod anima post mortem habet aliquam operationem. Secundum est quod ista operatio anime post mortem non est nobis scibilis secundum philosophiam»[61]. Sono le due tesi sostenute da Radulfo nel corpo della qu. 17 sul lib. III del *De anima*.

La prima tesi, secondo cui l'anima esercita un'attività dopo la separazione dal corpo, è così argomentata nei due testi:

In De an. III, qu. 17 (ed. Fauser, p. 249, ll. 139–45): «Philosophus dicit in I. De anima quod, si non est propria

'Commento del Vaticano', qu. 37, ll. 4–12: «Quia Philosophus prohemio De anima dicit: si anima est separabi-

61. Qu. 37, ll. 50–53.

operatio animae, non contingit ipsam separari a corpore; et si contingit ipsam separari, habebit propriam operationem, quia aliter secundum Themistium esset aliquid otiosum in natura, si esset anima sine operatione. Sed contingit animam separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, ut patet ex II. De anima. Ergo anima separata habet propriam operationem».

Ibid. (ed. Fauser, p. 249, ll. 146–48): «cuiuslibet entis per se est operatio. Sed anima est ens per se, quando est separata. Ergo habet propriam operationem. Et hoc non videtur alia quam intelligere».

lis necesse est quod habeat propriam operationem; modo certum est quod anima est separabilis, quia dicit Philosophus in II De anima quod anima, scilicet intellectiua, separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili; quare habet propriam operationem. Et confirmatur: quia nihil est otiosum in natura, et hec est ratio Themistii supra illam partem in prohemio De Anima: hec enim est dignitas manifesta, scilicet in natura nihil esse otiosum, ut dicit; modo si anima separata a corpore non haberet operationem, tunc esset otiosa; modo hoc est inconueniens; ideo etc».

Ibid., ll. 58–60: «cuiuslibet entis quod est in natura necesse est esse aliquam operationem; ergo anime separate a corpore post mortem necesse est esse aliquam operationem».

Gli elementi presenti nei due testi sono i medesimi, presentati con il medesimo linguaggio, secondo la medesima logica. Sembra evidente che i due testi siano usciti dalla stessa mano. La stessa considerazione vale per la seconda tesi, secondo cui l'anima separata dal corpo non conosce attraverso i sensi, come quando è unita al corpo, ma attraverso un'illuminazione intellettuale proveniente dalla causa prima e dalle intelligenze:

In De an. III, qu. 17 (ed. Fauser, p. 252, ll. 216–24): «Quia sicut operari sequitur esse, ita secundum quod [*leggo con il ms.* F; quod secundum *è il testo degli altri mss. stampato da Fauser*] alium et alium modum essendi habet cum est separata et coniuncta, habet alium et alium modum operandi sive intelligendi. Et ideo quamvis coniunc-

'Commento del Vaticano', qu. 37, ll. 60–70: «Sed que est illa operatio? Philosophus de hoc non determinauit, quia non potuit sibi apparere ex sensibus que sit illa operatio. Et dico quod anima separata a corpore non intelligit eo modo quo intelligebat quando erat coniuncta corpori: quia anima coniuncta corpori non intelligit

ta corpori intelligat ex phantasmatibus, tamen separata non intelligit ex phantasmatibus sed ex influentia superiorum substantiarum vel per revelationem vel per impressionem specierum intelligibilium rerum cognitarum, quia omnes substantiae inferiores natae sunt recipere influentiam superiorum naturaliter».

nisi ex fantasmatibus et ex sensatis et ymaginatis; modo anima separata a corpore non est coniuncta cum fantasia; ergo non potest habere eundem modum operandi post separationem eius a corpore et ante quando erat coniuncta corpori. Et que est ergo sua operatio post mortem? Dico quod sua operatio est contemplari primam causam, et illud faciet non ex sensatis, sed per influentiam diuinam uel per reuelationem a superiori intelligentia; et iste modus operandi non est phisicus».

Ibid. (ed. Fauser, p. 249, ll. 132–37): «Sed de illo modo [*scil.* quo anima cognoscit separata a corpore] Philosophus non fecit mentionem saltem in libris quos habemus translatos. Et ratio huius potest esse quia ipse fuit philosophus loquens secundum viam naturae et sensibilium. Modo ex sensibilibus non potuit nobis apparere modus intelligendi quo anima separata intelligit. Et ideo Philosophus de modo illo non fecit mentionem».

Ibid., ll. 71–81: «Secundum declaratur, scilicet quod ista operatio anime post mortem non est a nobis scibilis per philosophiam: quia nihil potest sciri a nobis per philosophiam nisi illud quod habet ortum ex sensibus; modo ex sensibus non possumus cognoscere istam operationem anime post mortem, quia istam operationem non percipimus nec visu nec auditu, etiam quia nullus post mortem redit ad nos ut narret facta sua post separationem anime a corpore; ergo talis operatio non est a nobis scibilis per philosophiam. Et si queras quomodo ergo scitur ista operatio, dico quod per sanctos et homines diuinos quibus reuelatur per gratiam, vnde ex inuentione humana impossibile est sciri istam operationem, et ideo philosophi de ista operatione anime post mortem non determinauerunt».

La parentela dottrinale e formale è talmente stretta da indicare con chiarezza che i due testi non possono essere opera che del medesimo autore[62].

Il libero arbitrio

I capitoli finali del lib. III del *De anima* affrontano il problema dell'atto volontario. Gauthier ha individuato due passaggi dell'ultima *questio* sul *De anima* (qu. 28), in cui Radulfo esprime l'intenzione di trattare ulteriormente il problema del libero arbitrio. Entrambi i passaggi si verificano nel 'Commento del Vaticano'[63].

La dottrina adottata a questo proposito da Radulfo nel *De anima* presenta una notevole affinità con la dottrina del libero arbitrio esposta nelle qu. 29 e 72 del 'Commento del Vaticano'. Il problema centrale della qu. 28 del commento al *De anima* (*utrum, si aliquod bonum offeratur voluntati, voluntas de necessitate feratur in illud*) è di sapere se, una volta che l'intelletto ha comunicato alla volontà la forma di un determinato bene, la volontà aderisca necessariamente a questo oggetto, o se al contrario sia nelle sue capacità di rifiutarlo. Radulfo risolve la questione distinguendo il caso del bene perfetto dal caso del bene imperfetto. Se il bene presentato dall'intelletto alla volontà è giudicato essere il bene perfetto, ossia quel bene che è bene sotto ogni punto di vista (vale a dire il fine ultimo), la volontà non ha allora alcun potere di rifiutarlo, ma vi aderirà necessariamente, allo stesso modo in cui l'intelletto aderisce necessariamente ai principi primi; la stessa considerazione vale per un bene che, pur non essendo il fine ultimo, è tuttavia un mezzo necessario, e giudicato tale, per pervenire al fine ultimo: neppure un bene di questo genere potrà essere respinto dalla volontà. Se, al contrario, il bene presentato alla volontà non è il bene perfetto, ma è un bene imperfetto, e non è inoltre un bene necessario al conseguimento del fine ultimo, la volontà sarà allora libera di aderire o meno a questo oggetto[64].

62. Il testo provvisorio di tre questioni inedite di Radulfo sul *De anima* si trova *infra*, Appendice II, pp. 159–168

63. R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*... cit., p. 83. I due passaggi in questione si leggono in Fauser, *Der Kommentar*... cit., p. 311, l. 117: «Sed quomodo stat libertas arbitrii, in sequentibus videbitur»; p. 312, ll. 150–51: «Sed per quem modum hoc fiat, magis videbitur infra». Per il primo rimando cf. la qu. 60 del 'Commento del Vaticano', *solutio* e risposta all'ultimo argomento, per il secondo rimando, cf. la qu. 72 del 'Commento del Vaticano' e la risposta al secondo argomento della qu. 29.

64. Cf. Fauser, *Der Kommentar*... cit., pp. 309–11, ll. 45–116. Che la volontà sia necessitata dal fine ultimo ma non dai beni imperfetti, è dottrina tomista, cf. Thomas de Aq., *Qu. disp. de malo* 6, resp. (ed. Leon. t. XXIII, pp. 149–59, ll. 418–49), e il luogo parallelo della Ia IIae, 10, 2, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 86a–b). Nondimeno, la posizione di Radulfo risulta profondamente estranea alla dottrina tomista, poiché se, secondo Tommaso, la necessità imposta dal fine ultimo alla volontà riguarda solamente la specificazione dell'atto, e non il suo esercizio, in Radulfo non troviamo alcuna traccia di questa distinzione.

Il che significa, secondo Radulfo, che quando riceve per mezzo dell'intelletto un oggetto che non è buono sotto ogni aspetto, ossia che non è il fine ultimo, la volontà spinge l'intelletto a deliberare se tale oggetto vada perseguito o meno, e, sulla base del giudizio formulato dall'intelletto, la volontà si dirige o meno sull'oggetto:

> cum aliquod bonum offertur voluntati sub ratione boni, quia in illo bono potest esse aliqua condicio mala, ideo voluntas non statim inclinabitur in illud sed inclinabit intellectum ad deliberandum, utrum illud sit faciendum. Et per talem deliberationem potest intellectus iudicare contrarium esse melius faciendum. Et ideo voluntas non fertur in ipsum bonum[65].

Il che costituisce una posizione marcatamente intellettualista, poiché sembrerebbe che, secondo Radulfo, l'autonomia della volontà di fronte ai suoi oggetti non dipenda che dal giudizio che l'intelletto ha formulato relativamente a tali oggetti. Tralasciando le implicazioni dottrinali di questa posizione, quello che interessa rilevare è che affermazioni analoghe si possono leggere nella qu. 29 del 'Commento del Vaticano'. Dopo aver mostrato come la posizione di Aristotele, secondo cui la volontà sarebbe una facoltà essenzialmente passiva, sia in contrasto con la posizione di certi teologi, secondo cui la volontà è essenzialmente attiva, l'autore del testo afferma:

> Et si queras quomodo ergo erit liberum arbitrium si voluntas non sit potentia actiua, de hoc inferius videbitur; tamen secundum Philosophum adhuc poterit liberum arbitrium saluari per hunc modum: quia cum aliquod bonum est apprehensum per intellectum vel per sensum sub ratione boni, non potest tunc voluntas quin illud velit, tamen non procedit statim ad prosecutionem eius, sed prius deliberat de contrario et expectat iudicium rationis et confert preterita ad futura, et ex illa collatione aliquando oppositum prius apprehensi sub ratione boni apparet melius et nobilius, et tunc voluntas dimittet illud primo apprehensum tanquam minus bonum et prosequitur eius oppositum, et per istum modum poterit haberi liberum arbitrium[66].

Questi testi, oltre a mostrare una strettissima parentela tra loro, manifestano una forte dipendenza dalla dottrina del libero arbitrio di Goffredo di Fontaines, secondo cui, nella dinamica dell'atto umano, la volontà avrebbe un potere esclusivamente 'dinamico', ovvero il suo ruolo consisterebbe nello spingere l'intelletto alla considerazione e all'esame di un bene particolare, esame volto a determinare se tale bene o oggetto particolare vada perseguito o meno; ma,

65. Fauser, *Der Kommentar*… cit., pp. 312, ll. 127–132.
66. Qu. 29, ll. 111–121.

nello svolgimento di questa dinamica, la volontà non ha alcun ruolo rispetto al contenuto del giudizio dell'intelletto, poiché l'intelletto ne è il solo padrone e responsabile. È quanto leggiamo nella qu. 11 del *Quodlibet* VI:

> Cum ergo voluntas movetur a fine aliquo et determinat intellectum quantum ad exercitium actus considerandi expedientia ad consecutionem talis finis, non est in dominio vel potestate voluntatis quid intellectus iudicet vel non iudicet expediens et cui assentiat esse consentiendum vel non consentiendum, sive eligendum vel non eligendum. Hoc enim dependet ex re obiecta et apprehensa in habitudine ad finem dictum et in convenienti applicatione intellectus, remotis impedimentis, ad considerandum quae circa talia sunt consideranda[67].

Nella qu. 16 del *Quodlibet* VIII, Goffredo conferma questa posizione, precisando che se la volontà, una volta ricevuta da parte dell'intelletto la forma di un bene particolare, non passa immediatamente all'atto per aderire a tale bene particolare, ciò avviene soltanto perché l'intelletto non ha ancora stabilito la relazione tra quel bene particolare e il fine ultimo: solo per questo motivo la volontà resta indeterminata; ma affinché sia determinata all'atto, muovendo se stessa e le altre facoltà, perseguendo o rifiutando quel bene particolare, è necessario che l'intelletto pratico determini se quel bene sia utile o meno a pervenire al fine ultimo[68].

67. Cf. M. De Wulf, J. Hoffmans, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1914, p. 223. Cf. anche *ibid.*, p. 220: «Cum enim obiectum voluntatis per se sit naturaliter prius obiectum intellectus, quia est bonum apprehensum secundum quod apprehensum sive ens conveniens apprehensum, ideo sicut per ens quod sub ratione convenientis apprehenditur determinatur intellectus practicus ad actum apprehendendi, ita etiam voluntas ad actum volendi vel eligendi. Et sicut voluntas nihil potesti velle nisi sit apprehensum, ita nihil potest velle fugiendum nisi sit apprehensum ut fugiendum, et nihil potest velle prosequendum nisi sit apprehensum ut agendum, id est nisi iudicatum sit esse agendum. In ratione enim obiecti voluntatis non solum includitur quod sit aliquid apprehensum, sed quod sit apprehensum ut conveniens ad prosecutionem vel ut disconveniens et fugiendum, alioquin respectu cuiuslibet apprehensi posset voluntas fieri in actu fugae vel prosecutionis». Il *Quodlibet* VI è stato disputato nel 1289; sulla cronologia dei *Quodlibet* di Goffredo, cf. J.–F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth–Century Philosophy*, Washington 1981, pp. xxi–xxxv; Id., *Godfrey of Fontaines'* Quodlibet *XIV on Justice as a General Virtue: is it really a* Quodlibet?, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston 2006, in partic. p. 288n.

68. Cf. J. Hoffmans, *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1924, pp. 152–53: «Ergo si facta apprehensione alicuius quod est ad finem, non statim sit [*leg.* fit] voluntas in actu, hoc non est nisi quia non apprehendatur statim sub illa ratione sub qua natum est movere voluntatem in ordine ad ipsum finem; et sic remanet intellectus indeterminatus ad intelligendum et voluntas indeterminata ad volendum. Ex hoc ergo non debet dici quod, quia voluntas non determinatur ab intellectu sic apprehendente id quod est ad finem, quod ipsa voluntas determinet se; sed requiritur quod fiat processus secundum operationem intellectus

Ma quello che più qui ci interessa è che l'influenza della dottrina di Goffredo che ritroviamo tanto nel commento di Radulfo al *De anima* quanto nel 'Commento del Vaticano', costituisce una prova ulteriore, e non trascurabile, della tesi secondo la quale Radulfo è l'autore del 'Commento del Vaticano' stesso.

La conoscenza intellettuale del singolare materiale

Nel commento di Radulfo al *De anima* e nel 'Commento del Vaticano' è ripresa la dottrina di Tommaso circa la conoscenza intellettuale del singolare materiale per via di *reflexio*[69]. Questa dottrina è utilizzata da Radulfo, nel commento al *De anima*, per risolvere il problema di come una facoltà immateriale quale l'intelletto possa conoscere oggetti singolari e materiali. Ecco il passaggio principale:

> Ideo aliter dico quod intellectus isto modo intelligit singulare: ad modum lineae reflexae et non recto aspectu. Quia primo et per se cognoscit ipsum universale. Modo ipsum universale est conveniens cum singulari et differens ab ipso; conveniens, ut includit naturam universalis, et differens per rationem propriam superadditam rationi universalis. Ergo intellectus intelligit singulare linea reflexa illo modo, scilicet et est differens ab ipso universali vel conveniens cum ipso. Et non intelligit singulare per propriam rationem eius[70].

La stessa dottrina è utilizzata nel 'Commento del Vaticano' per spiegare come la *prudentia* conosca gli oggetti materiali e singolari la cui conoscenza è richiesta nello svolgimento dell'atto morale:

> Considerare aliquid vt vniuersale vel aliquid vt particulare pertinet ad eandem potentiam aliter et aliter se habentem, sicut apparet per Philosophum III De Anima in illo capitulo: *Quantum autem aliud est magnitudo* etc.: dicit enim ibi quod eadem est potentia que cognoscit aliquid vniuersale et aliquid particulare, sicut carnem et esse carnis, aliter tamen et aliter se habens, quia recto aspectu cognoscit vniuersale, et per modum linee reflexe cognoscit particulare; modo intellectus speculatiuus considerat rem in vniuersali, intellectus autem practicus considerat ipsam in particulari et vt est operabilis; ergo non sunt diuerse potentie anime, immo vna potentia aliter et aliter se habens[71].

practici quousque occurrat apprehensio eius quod est ad finem determinate sub ista ratione sub qua natum est movere voluntatem; et tunc voluntas determinatur ab eo quod est ad finem virtute etiam determinationis factae ad volendum ipsum finem» (il *Quodlibet* VIII sarebbe stato disputato nel 1292/93).

69. Cf. Thomas de Aq., Ia, 86, 1; *Qu. disp. de veritate* 2, 6; 10, 4–6.

70. Fauser, *Der Kommentar*... cit., qu. 9 (*utrum intellectus cognoscat singulare*), p. 185, ll. 98–106.

71. Qu. 134, ll. 77–74.

> Sed est intelligendum quod sicut intellectus speculatiuus primo et per se cognoscit vniuersale et directe, et per lineam reflexam cognoscit singulare, ita intellectus practicus primo et per se cognoscit vniuersale, sicut nulli esse nocendum et omne bonum esse faciendum, sed per reflexionem ad virtutem cognoscitiuam, que est collatiua singularium, habet cognoscere particulare operabile[72].

La presenza della dottrina della conoscenza riflessa del singolare materiale nel commento al *De anima* di Radulfo e nel 'Commento del Vaticano' risulta tanto più significativa quanto più modesto è stato il successo di cui tale dottrina tommasiana sembrerebbe aver goduto[73].

3.3 Una citazione ricorrente della Summa Alexandrinorum

La maniera secondo cui un autore cita una fonte può spesso rivelarsi molto significativa. È il caso della citazione di un passo della *Summa Alexandrinorum* che ricorre un certo numero di volte nelle opere di Radulfo e nel 'Commento del Vaticano'. Ciò che costituisce l'interesse di questa citazione è il fatto che il passo della *Summa Alexandrinorum* è citato in modo singolarmente scorretto.

Il medesimo ms. fiorentino che conserva le questioni di Radulfo sul *De anima* (Naz. Conv. Soppr. E. 1.252) contiene un commento per questioni sui lib. I-IV dei *Meteorologica* attribuito a Radulfo Brito (*incipit* fol. 104ra: *Sicut dicit Aristoteles versus finem IV metherorum, vnumquodque ens habet propriam operationem*; *explicit* fol. 140vb: *non ergo est illud nisi equiuoce quare etc.*); l'attribuzione a Radulfo si trova alla fine del testo, fol. 140vb: *expliciunt questiones super libro metherorum magistri R. britonis*, seguito dalla formula: *Explicit hic totum scriptori da cito potum*. Il commento si compone di un prologo (fol. 104ra–vb) e 121 questioni, 45 sul lib. I (fol. 104vb–120ra), 20 sul II (fol. 120ra–127ra), 20 sul III (127ra–133vb) e 36 sul IV (133vb–140vb)[74].

Lo stesso testo si trova nel ms. Osimo, Coll. Campana 39[75], e, soltanto in parte, nel ms. Parigi, BnF lat. 15805 (fol. 36vb–39vb)[76]; quest'ultimo ms. riporta,

72. Qu. 146, ll. 23–28. Si noti, in questi testi e nel passaggio del *De anima* di Radulfo citato, l'uso dell'espressione *linea reflexa*, che come tale non compare in Tommaso.
73. Il problema è analizzato nello studio, ormai classico, di C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Montréal–Paris 1964.
74. Su questo commento, cf. la mia tesi di dottorato, I. Costa, *Il commento di Radulfo Brito*… cit., pp. 146–58.
75. Non ho potuto vedere questo ms., sul quale cf. A. Pattin, *Les traités contenus dans le manuscrit Osimo, Biblioteca del Collegio Campana 39 (18.L.38)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 16–17, 1974–75, pp. 96–97 (ulteriore bibliografia sul ms. è indicata alle pp. 94–95).
76. Su questo ms. cf. G. J. Etzkorn, *The Codex Paris Nat. Lat. 15.805*, «Archivum franciscanum historicum», 80, 1987–48, pp. 321–33; C. Samaran, R. Marichal, *Catalogue des manuscri-*

ai fol. 36vb–39vb, il prologo e le prime 20 questioni del lib. I, ma dopo poche righe della qu. 21, il testo termina *ex abrupto* sulle parole: *sed sydera volantia frigido* (fol. 39vb), in corrispondenza della fine del fascicolo[77].

Nell'ampio prologo che precede le questioni, Radulfo compie un elogio del sapere filosofico e, successivamente, colloca la materia del commento, la meteorologia, nel quadro classico della divisione della filosofia e delle scienze: sebbene la pratica della vita filosofica, afferma Radulfo, costituisca la più alta perfezione dell'uomo in questa vita, ciononostante molti la disprezzano: alcuni, infatti, si lasciano sedurre dalle discipline che procurano sostanziosi guadagni, come i medici e i giuristi; altri, invece, non possono progredire nelle conoscenze filosofiche poiché sono ignoranti di logica; altri ancora, troppo dediti ai piaceri sensuali, finiscono per perdere l'uso corretto della ragione; vi sono coloro, poi, che sono troppo poveri per potersi dedicare allo studio della filosofia; altri ancora, a causa di conoscenze erronee acquisite in gioventù, molto difficilmente possono abbandonare il falso e apprendere il vero. Circa coloro che perdono la ragione a causa dell'eccesso nei piaceri sensibili, Radulfo afferma (Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 104ra):

> Alii sunt qui propter delectationes sensuales ad illam perfectionem non possunt deuenire, vnde dicit Armannus quod *delectationes sensuales actum rationis absorbent abyssum*, ideo oportet philosophantem reluctari desideriis.

Analizziamo attentamente questa citazione. In primo luogo, essa riunisce due passaggi che, nella *Summa Alexandrinorum*, sono piuttosto distanti: se la frase *delectationes… abyssum* riproduce, come vedremo, quasi alla lettera un passaggio del compendio del lib. VII, l'espressione *reluctari enim oportet desideriis* si legge nel compendio del lib. III[78]. Radulfo ha dunque fuso insieme due passaggi distinti della *Summa Alexandrinorum*. Analogamente, nella qu. 48 del 'Commento del Vaticano' leggiamo (ll. 12–14): «etiam Armannus in abreuiatione sua dicit: interdum oportet *reluctari desideriis*, idest passionibus et delectationibus sensualibus, nam desideria actum rationis absorbent; passiones ergo absorbent actum rationis», dove, come nel prologo ai *Meteorologica*, ritroviamo i due passaggi della *Summa* riuniti nella medesima citazione: seppure i due

ts.…, t. III, p. 689, p. 741. Il ms. contiene, tra le altre cose, parte dei *Quodlibet* di Tommaso (cf. Thomas de Aq., *Questiones de Quolibet*, ed. Leon. t. XXV.1, Préface, p. 14*, ms. siglato P[12]).

77. Il fascicolo in questione del ms. 15805 (fol. 32–39) contiene, prima delle questioni di Brito sui *Meteorologica*, la fine delle questioni di Egidio di Orléans sul *De generatione et corruptione* (fol. 32ra–36vb); i fol. 20–31 e 40–60 contengono invece delle *questiones disputate* di Taddeo da Parma, cf. *Manuscrits datés…*, III, p. 689: «les fol. 32-39 ont été intercalés par un relieur entre les fol. 31 et 40 qui se faisaient suite».

78. Cf. C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea…*, cit., p. LV; G. B. Flower, *Manuscript Admont 608…* cit., p. 214

testi non venissero dalla stessa mano, nondimeno bisognerebbe riconoscerne la dipendenza reciproca o la dipendenza da una fonte comune.

Ma c'è un secondo elemento che è necessario valutare con la massima attenzione, ossia la singolare forma grammaticale di questa citazione. Nella *Summa Alexandrinorum* leggiamo: *In incontinente enim rationis actum absorbet desideriorum abyssus*[79], che significa: l'abisso dei desideri inghiotte, nell'incontinente, l'attività della ragione. Ma nel prologo ai *Meteorologica* si legge: *delectationes sensuales actum rationis absorbent abyssum*, il che costituisce un'aberrazione dal punto di vista grammaticale e, conseguentemente, da quello del senso: innanzitutto, poiché se la frase *delectationes sensuales actum rationis absorbent* non comporta problemi, *abyssum*, all'accusativo, non saprebbe dove collocarsi; allo stesso tempo, il ricorso alla *Summa* ci assicura la genuinità di *abyssum* all'interno della citazione; in secondo luogo, *abyssus* dovrebbe essere, conformemente al pensiero espresso nella *Summa*, il soggetto che compie l'azione di inghiottire l'atto della ragione: l'abisso dei desideri inghiotte l'atto della ragione, significato che la forma *abyssum*, all'accusativo, senz'altro compromette. Il Parigi, BnF lat. 15805, fol. 36vb, non diverge in questo luogo dal ms. di Firenze[80], fatto che di per sé non dice nulla, se si considera che i mss. di Firenze e di Parigi sembrano derivare da un modello comune[81]. Si potrebbe allora senz'altro pensare che la forma grammaticalmente scorretta di questa citazione della *Summa Alexandrinorum* dipenda da un banalissimo errore di copia trasmessosi meccanicamente ai ms. di Firenze e Parigi. Ma quest'ipotesi va, a mio avviso, decisamente scartata.

Il 'Commento del Vaticano' cita esplicitamente, per ben tre volte, il passo in questione della *Summa Alexandrinorum*: nella qu. 30, nella qu. 48 e nella qu. 80. Nella qu. 48, che abbiamo visto poco sopra, il termine *abissum* non compare, e dunque questa, tra le tre occorrenze della citazione, non ci aiuta a comprendere l'apparente guasto. Ma leggiamo le altre due occorrenze:

> Minor patet per Philosophum VII huius: dicit enim ibi quod delectationes corrumpunt existimationes sapientis. Et per Armannum in abreuia-

79. *Ibid.*, p. 232 (per il testo stampato da Marchesi, cf. *supra*, p. 56n).

80. Tranne per la sostituzione, piuttosto insignificante, di *reluctari* con *luctari*; *reluctari* resta, a quanto sembra, la forma da preferirsi. Come già detto, non ho potuto vedere il ms. di Osimo, di cui non ho quindi potuto verificare il testo trasmesso in questo luogo.

81. Una prova piuttosto sicura di questa origine comune è costituita dalla 'finestra', ossia lo spazio lasciato in bianco, che troviamo nello stesso luogo, ossia alla fine del prologo, tanto nel ms. di Firenze (fol. 104va) quanto in quello di Parigi (fol. 37ra): *uel secundum quod aliqui dicunt, nos habemus librum de mineralibus editum ab Aristotele in fine IV Metherorum secundum antiquam translationem que sic incipit*…, e a questo punto né il manoscritto di Firenze né quello di Parigi completano la frase, ma entrambi lasciano uno spazio bianco rispettivamente di circa una metà della linea e di una decina di lettere.

> tione libri Ethicorum: dicit enim quod *desideria actum rationis absorbent abissum*; modo in tali actu rationis consistit felicitas[82].

> quia vt dicit Armannus in abreuiatione sua in VII huius, *desideria actum rationis absorbent abissum*, et loquitur ibi maxime de desideriis venereis…[83]

Nel 'Commento del Vaticano', dunque, viene citato per ben due volte il passo della *Summa Alexandrinorum* esattamente nella stessa forma scorretta in cui è citato nel prologo alle questioni sui *Meteorologica*. È evidente come, in un caso simile, l'ipotesi dell'errore di copia o del guasto meccanico risulti inverosimile, poiché se anche fosse pensabile che il copista dell'archetipo del 'Commento del Vaticano' (ossia il copista di α) avesse deviato dal suo modello e avesse scritto una sola volta: *desideria actum rationis absorbent abissum* (e in tale caso si sarebbe tentati di emendare il passo in diverse maniere o di ritenerlo semplicemente guasto), è al contrario ben più difficile immaginare come il medesimo copista si possa essere sbagliato due volte, e nel medesimo modo, citando lo stesso passaggio a cinquanta questioni di distanza: una citazione del genere, ripetuta due volte e ad una distanza tale, lascia supporre piuttosto l'intenzione di citare il testo in tale forma. È evidente che la presenza della medesima citazione nella medesima forma in un'altra opera, ossia nel prologo ai *Meteorologica*, spinga a scartare ancor più decisamente l'ipotesi dell'errore di copia, poiché se è improbabile che il copista di α si sia sbagliato due volte nel medesimo modo citando quel passo, è ancora più impensabile che il copista di α e, indipendentemente da lui, il copista del modello dei mss. di Firenze e Parigi dei *Meteorologica*, abbiano commesso il medesimo errore, compromettendo nel medesimo modo la citazione della *Summa Alexandrinorum*.

Torniamo adesso per un istante alle questiones di Radulfo sul *De anima*. La trasmissione di questo testo è piuttosto complicata: ho avuto modo di studiare solo molto parzialmente alcuni dei mss. che lo riportano; tuttavia due dei testimoni del commento, i mss. Paris, BnF lat. 12971 e BnF lat. 14705, sono accomunati dal fatto di riportare un testo più ampio, comprendente un prologo all'opera e tre questioni aggiunte alla fine del lib. II; il prologo e queste tre questioni sono assenti nel Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, nel Pal. lat. 1059, e nel Vat. lat. 845, e una simile divergenza nella struttura andrà tenuta nella massima considerazione per lo studio della trasmissione del testo, in parte ancora

82. Qu. 30, ll. 5–9.
83. Qu. 80, ll. 68–70. Sullo stato dei mss. del 'Commento del Vaticano' in questi due luoghi, cf. *supra*, pp. 55–57.

inedito[84]. Nel prologo testimoniato dai due mss. parigini, viene citato lo stesso passo della *Summa Alexandrinorum*. Il ms. BnF lat. 14705 riporta il seguente testo (fol. 97ra):

> Alii autem sunt <qui> propter vitam delicatam quam volunt ducere non possunt in scientiis speculativis proficere, quia volentes [*leg.* volentem] in scientiis speculativis proficere, oportet esse abstractum a delectationibus sensualibus, saltem a malis; vnde Armonius in abreuiatione libri Ethicorum in VII – vbi Philosophus dicit quod incontinens dicitur de incontinente in lucro et in venereis, et per prius dicitur de incontinente in venereis quam in lucro – dicit sic: oportet interdum reluctari desideriis: nam *desideria actum rationis absorbent abissum*; tales enim vacantes istis delectationibus sensualibus vacare non possunt <et> in scientiis speculatiuis proficere.

Ancora una volta la medesima citazione, nella stessa forma, si trova in un testo di Radulfo[85].

84. Il prologo si trova ai fol. 1ra–va del ms. Parigi, BnF lat. 12971 e ai fol. 97ra–va del ms. Parigi, BnF lat. 14705; le tre qu. aggiunte dai due mss. parigini alla fine del lib. II sono le seguenti: *vtrum sint quinque sensus interiores uel plures uel pauciores, scilicet sensus communis, ymmaginatio, fantasia, cogitativa siue estimativa, et memorativa*; *vtrum intellectus noster subiciatur motui supercelestium*; *vtrum fantasizari* [?] *sit in nobis cum volumus* (Paris, BnF lat. 12971, fol. 22vb–23vb; BnF lat. 14705, fol. 112vb–113va); i due testimoni parigini non presentano tuttavia la medesima struttura: più precisamente, il ms. 12971 traspone la qu. 41 sul lib. II tra la qu. 37 e la qu. 38, in tale caso il ms. 14705 segue l'ordine del ms. di Firenze, del Palatino e del Vat. lat. 845; allo stesso modo, il libro I del commento è formato dalle medesime 10 questioni nel ms. 12791, nel ms. di Firenze, nel Palatino e nel Vat. lat. 845, mentre il ms. 14705 riporta 14 questioni sul lib. I: una qu. è aggiunta tra la qu. 3 e la qu. 4 (*vtrum de anima sit vna scientia*, fol. 98ra), due qu. sono aggiunte tra la qu. 4 e la qu. 5 (*vtrum scientia de anima sit nobilissima*, fol. 98rb, *vtrum ista scientia sit vtilis ad alias scientias*, fol. 98va), un'altra questione è aggiunta tra la qu. 5 e la qu. 6 (*vtrum vniuersale sit posterius ipsis singularibus*, fol. 99ra). Non ho potuto invece verificare i mss. seguenti, contenenti il *De anima* di Radulfo: Londra, British Museum, Arundel 4; Angers, Bibl. Mun. 418 (405); Vat. lat. 3061 (cf. J. Pinborg, *A note on Vat. lat. 3061*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 18, 1976, p. 78).

85. Nel Parigi, BnF lat. 12791, fol. 1ra, il passaggio si presenta in modo leggermente diverso: «Alii autem sunt qui delicate volunt viuere et isti in scientiis speculatiuis non possunt proficere, quia volentem proficere in istis oportet esse abstractum a delectationibus sensualibus, saltem a malis, vnde Armonius in abreuiatione libri Ethicorum dicit quod incontinens dicitur prius et posterius de incontinente in lucro et de incontinente in venereis, ita quod prius dicitur de incontinente in venereis quam de incontinente in lucro, dicit sic: oportet desideriis resistere: nam desideria actum rationis absorbent: tales enim vacantes istis delectationibus sensualibus vacare scientiis speculativis aut et [!] proficere». Tenderei tuttavia a considerare questo testo rimaneggiato: per l'assenza, ad esempio, dell'espressione *interdum oportet* o *oportet interdum*, che troviamo nel ms. 14705, e che trova riscontro nella qu. 48 del 'Commento del Vaticano' e nei prologhi alle questioni sulla *Fisica* e sugli *Elenchi Sofistici*, sui quali verrò tra poco; ugualmente, il copista del ms. 12791 potrebbe aver soppresso *abissum*, ai suoi occhi fuori posto.

Troviamo conferma in un altro testo di Radulfo, ossia nel prologo al commento per questioni alla *Fisica*, anch'esso contenuto nel ms. di Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252 (fol. 1ra–60va). Dopo aver espresso l'idea, classica, secondo la quale una vita dedita ai piaceri impedirebbe la conoscenza del vero, Radulfo afferma (fol. 1ra):

> et hoc vult Armonium in abreuiatione libri Ethicorum, dicit enim: interdum oportet reluctari desideriis, nam desideria actum rationis absorbent *abusum*…

Che *abusum* sia estraneo al contesto originario è provato dal testo stesso della *Summa Alexandrinorum*; tuttavia, credo si abbia ragione di supporre che il testo genuino da cui il ms. di Firenze più o meno direttamente dipende fosse il medesimo che leggiamo nel prologo ai *Meteorologica*, nel prologo al *De anima* e nelle questioni sull'*Etica*: *desideria actum rationis absorbent abissum*. La lezione *abusum* può essersi facilmente prodotta a causa di un banalissimo errore di lettura, essendo i gruppi us/iss non estremamente dissimili.

Un'ultima occorrenza della medesima citazione si trova poi nel prologo alle questioni sugli *Elenchi Sofistici* di Radulfo:

> etiam impedimenta impedientia ne aliquis ad istum finem possit peruenire removentur per philosophiam, sicut sunt delectationes sensuales, quia propter istas delectationes sensuales multi impediuntur ne possint vacare scientie et contemplationi veritatis. Et hoc vult Armonius [in translatione sua] in abbreviatione libri Ethicorum; dicit enim sic: Interdum oportet reluctari desideriis, *nam desideria*, id est delectationes sensuales, *actum rationis absorbent abyssum*…[86]

86. Il prologo alle questioni sugli *Elenchi* è edito da S. Ebbesen, J. Pinborg, *Gennadios and Western Scholasticism*… cit., 279–93, con la traduzione greca a fronte; il passo citato è alle pp. 279–81. Ho riprodotto, senza intervenire, il testo edito da Ebbesen e Pinborg; dall'apparato sembrerebbe evincersi che le parole *in translatione sua* andrebbero soppresse (non si trovano nella traduzione greca); *abyssum*, invece, sarebbe lezione dei due soli mss. che testimoniano del testo, Bruxelles e Salamanca (cf. *ibid.*, p. 274, mss. a cui gli autori dello studio sembrerebbero conferire una particolare autorità, cf. *ibid.*, p. 275). Stabilito, a questo punto, che il testo «nam desideria, id est delectationes sensuales, actum rationis absorbent abyssum» sia il testo autentico, si noti come il traduttore greco, o il copista dell'esemplare latino di cui questi si è servito, reagisca, di fronte a tale citazione, in maniera analoga ai mss. P e V^4 del 'Commento del Vaticano', vale a dire, sopprimendo *abyssum*: αἱ γὰρ ἐπιθυμίαι, τουτέστιν αἱ αἰσθηταὶ ἡδοναί, τὴν τοῦ λόγου ἐνέργειαν καταπίνουσιν, ἢ μᾶλλον βυθίζουσιν (le parole ἢ μᾶλλον βυθίζουσιν sono assenti dai mss. latini conservati); Ebbesen e Pinborg segnalano, oltre al passo citato del prologo alla *Fisica*, due altre occorrenze in opere di Radulfo della medesima citazione della *Summa Alexandrinorum*: nel prologo alle questioni sugli *Analitici primi*: «quia sicut dicit Armonius in abbreviatione libri Ethicorum desideria actum rationis absorbent abyssum», e nel prologo alle questioni sugli *Analitici secondi*: «Et hoc vult Armonius in abbreviatione libri Ethicorum, dicit enim 'interdum oportet reluctari desideriis, nam desideria actum rationis absorbent abyssum'» (*ibid.*, p. 279n).

Lo stato di cose che abbiamo descritto permette di trarre due conclusioni: innanzitutto, la forma *desideria actum rationis absorbent abissum*, pur essendo una citazione scorretta della *Summa Alexandrinorum*, è probabilmente un testo autentico, ossia è così che l'autore, avendolo probabilmente imparato in una forma corrotta, cita regolarmente la sua fonte; è dunque un testo che va lasciato in questa forma senza essere né emendato né considerato guasto. In secondo luogo, la presenza della citazione nel 'Commento del Vaticano' sembra costituire una prova supplementare della paternità di Radulfo, che ha citato, in diversi momenti della sua carriera, il passo della *Summa Alexandrinorum* in questa forma del tutto personale.

3.4 Il Commento alle Sentenze di Radulfo Brito

Il commento per questioni di Radulfo Brito alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, di cui solamente lib. I–III sono conservati, costituisce un documento di notevole importanza per l'attribuzione a Radulfo stesso delle nostre questiones sull'*Etica*: la sola copia attualmente nota è consrvata nel ms. Pavia, Univ., Aldini 244, fol. 15–54 (lib. I, fol. 15ra–36ra; lib. II, fol. 36rb–45vb; lib. III, 46ra–54va)[87]. Il fol. 15 è in parte caduto a causa di lacerazione; nel marg. sup. del *recto* leggiamo: *Istud est opus super iiii*^{or} *libros sententiarum r. brictonis* [segue lacerazione del fol.] *de Florentia ordinis minorum quod detur pro florenis 2* [segue lacerazione del fol.].

Il commento non prevede alcun prologo, e comincia direttamente con la qu. 1 (fol. 15ra): *Queritur circa primum librum Sententiarum utrum deus sit subiectum in Theologia. Et videtur quod non...* Il testo termina alla fine del libro III: l'ultima questione si intitola: *utrum omnes virtutes morales sint connexe* (fol. 54ra), e termina sulle parole: *et ita est de aliis ideo non valet. Amen* (fol. 54va); poco più sotto:

> Expliciunt questiones supra tercium sentenciarum disputate a magistro radulfo britone deo gracias anno domini MCCCVIII° die sabbati post festum beati benedicti

87. Il ms. è descritto in G. M. Cao, C. Casagrande, M. A. Casagrande Mazzoli, D. Ciccarelli, S. Gavinelli, S. Vecchio, *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, vol. 7 (Novara, Palermo, Pavia), Firenze 1993, pp. 180–182 (n. 34). Oltre al commento di Radulfo alle *Sentenze*, il ms. contiene opere di Walter Burley (*De comparatione specierum*, *Utrum contradictio sit maxima oppositio*, *De intensione et remissione formarum*) alcune questioni anonime *In Psalmos*, forse anche queste opera di Radulfo (cf. *supra*, p. 103.), e, infine, un frammento del primo *Quodlibet* di Giacomo da Viterbo. Come ho già avuto modo di dire (*supra*, p. 100n), nessun indizio permette di affermare che questa copia del commento alle *Sentenze* di Radulfo sia la copia personale di Radulfo o, tantomeno, una copia autografa.

E a fol. 54vb:

> aue maria gracia plena queritur vtrum deus sit subiectum in theologia et videtur quod non quia sciencia theologie est practica sed deus non est subiectum sciencie practice ergo etc.
> larga corona satis iuxta vestis boca rotunda non faciunt monacum

Il resto del fol. 54vb è bianco.

L'autore del 'Commento del Vaticano' affronta, alla fine del libro X, il problema della provvidenza divina (qu. 172, *utrum deus habeat curam de hominibus, et maxime de hominibus bonis et perfectis et scientibus*). Qui, come in altri punti del testo, l'autore sostiene la posizione filosofica secondo la quale sarebbe impensabile concepire una qualche diversità in Dio o una diseguaglianza del flusso creatore con cui Egli governa la realtà. Come la luce da una fonte luminosa, così l'essere sgorga da Dio senza difformità alcuna e secondo un flusso identico. Come spiegare allora la diversità nella perfezione delle creature? Giacchè questa non può dipendere da Dio, bisognerà porre fuori da Dio il principio di questa diversità; dunque, secondo il nostro autore, questa diversità non potrà che dipendere dalla diversa disposizione delle creature a ricevere il bene emanato dalla prima causa:

> Est tamen notandum quod licet deus magis habeat curam de vno quam de alio, ista diuersitas non procedit ex parte ipsius dei, quia in deo nulla est diuersitas, sed ista diuersitas procedit ex parte recipientium perfectionem a deo: quia quedam sunt que perfectius et magis complete recipiunt perfectionem a deo, alia autem minus complete ipsam recipiunt; et ideo ista diuersitas prouenit ex parte diuersorum graduum in entibus[88].

La stessa dottrina è esposta da Radulfo alla fine del lib. I delle *Sentenze*, dist. 39, qu. 68 (*utrum omnia sint sub prouidentia diuina*). Alla fine del corpo della questione, Radulfo afferma (Pavia, Univ., Aldini 244, fol. 33va):

> Sed estne prouidentia ipsa dei equaliter de omnibus? Dicendum est quod quantum est ex parte prouisorum, non equaliter habet prouidentiam dari [?] omnibus, quia vnicuique prouidet secundum suam naturam, et ideo cum omnia non habeant equalem naturam, ideo non equaliter prouidet de omnibus quantum est ex parte prouisorum. Tamen quantum est ex parte prouidentis, equaliter prouidet de omnibus, quia nulla diuersitas nec nulla inequalitas ostendit [?] in ipso deo.

Alla medesima conclusione induce il confronto tra la qu. 31, d. 33, del lib. III delle *Sentenze* di Radulfo (*utrum uirtutes morales consistant in medio*) e alcuni

88. Qu. 172, ll. 44–49.

luoghi del 'Commento del Vaticano': in questo caso si ha l'impressione che, commentando le *Sentenze*, Radulfo abbia riutilizzato e riadattato materiale del suo commento all'*Etica*, ossia, del 'Commento del Vaticano' (fornisco in nota i passaggi paralleli del 'Commento del Vaticano'):

<Radvlphi Britonis Qvestiones svper Librvm Sententiarvm>

<Lib. III, d. 33, qu. 31>

(Pavia, Univ., Aldini 244, fol. 53ra–rb)

Vtrum virtutes morales consistant in medio. Videtur quod non.

<1> Quia quod habet rationem extremi non consistit in medio; sed virtus consistit in extremo, quia virtus opponitur vitio sicut bonum malo; sed ista duo <sunt> extrema; ergo etc.[89]

<2> Item. Magnificentia et magnanimitas consistunt in extremo, et tamen sunt uirtutes; ergo etc.[90]

<3> Item. Aut circa medium rei uel medium quoad nos; non medium <rei>, quia diffinitio virtutis[91] dicit oppositum, nec medium quoad nos, quia ibi accipitur proportio geometrica uel arismetica, et ideo est medium rei et non medium quoad nos; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus[92], quia omnis virtus consistit in medio.

Primo est videndum vtrum virtutibus [*in marg.*] intellectualibus sit aliquod medium. Aliqui dicunt quod non est medium, alii autem dicunt quod duplex est medium, quoddam per participationem extremorum, et sic non est ibi medium, sed ibi aliud medium per abnegationem extremorum[93], scilicet quod in-

89. 'Commento del Vaticano', qu. 52 (*vtrum virtus consistat in medio*), arg. 2, ll. 5–9: «Illud quod habet rationem extremi non habet rationem medii; sed virtus est vnum extremum ex opposito distinctum contra vitium; ergo non consistit in medio. Maior patet: quia extremum et medium ex opposito distinguuntur. Et minor patet: quia virtus contrariatur vitio sicut bonum malo contrariatur».

90. *Ibid.*, arg. 3, ll. 10–13: «Illud quod tendit ad maximum non est circa medium; modo quedam virtutes tendunt ad maximum, sicut magnificentia et magnanimitas, quia magnificentia est circa maxima dona et magnanimitas circa maximos honores; ergo ille virtutes non consistunt in medio».

91. *Eth. Nic.* II, 1136 b 36–1107 a 2.

92. *Eth. Nic.* II, *Eth. Nic.* II, 1106 b 8–1107 a 2.

93. 'Commento del Vaticano', qu. 51 (*vtrum virtus sit passio uel habitus*), ll. 61–64: «dico quod duplex est medium: nam vnum est medium per commixtionem extremorum siue per commixtionem causarum extremorum, sicut fuscum et pallidum inter album et nigrum, aliud est medium per abnegationem extremorum».

telligat ea que insunt alicui et non alia, et illud est medium per abnegationem, quia aliquis posset intelligere illa que non insunt et illa que insunt ignorare.

S [*exp.*] Sed de virtutibus [fol. 53rb] theologicis aliqui[94] dicunt quod non est ibi medium, quia nos non possumus diligere nimis ipsum deum nec nimis sperare in deum nec nimis credere in deum; ideo non est ibi medium. Alii[95] autem dicunt quod potest esse ibi medium, quia aliquis potest nimis sperare in deum, scilicet si sine meritis speraret in deum, et posset deficere, si non speraret aliquo modo vitam beatam, et ideo per spem attingitur medium, et ita dico de aliis virtutibus theologicis.

Sed de virtutibus moralibus, quia dicunt quod ex parte /// non est medium, dico quod est ibi medium: quia ubi extrema sunt vituperabiles, medium est laudabile, et ideo quando ratio iudicat aliquid esse laudabile et declinare extrema, tunc est medium, et ita non consistit in indiuisibili sed habet latitudinem, et ideo omnes virtutes morales habent medium. Sed vtrum equaliter habeant medium, aliqui dicunt quod sic: quia <quod> competit diffinitioni virtutis debet competere cuilibet virtuti; sed in diffinitione virtutis ponitur medium rationis; ergo quelibet me [*exp.*] virtus habet esse [?] medium. Alii autem dicunt quod omnes virtutes morales excepta iustitia habent medium rationis, ut visum est per diffinitionem virtutis, tamen de iustitia dicunt quod est ibi medium reale, quia ibi est medium secundum proportionem geometricam et arismeticam, vnde arismetica proportio est ibi proportio duorum numerorum ad inuicem, sicut se habet duo ad quatuor ita sex ad tria [duo… tria *exp.*] sex ad quatuor ita se habet sex ad octo, vnde in ista proportione non attenditur equalitas proportionis sed solum equalitas quantitatis, quia sicut sex excedit quatuor in duobus, ita exceditur ab octo in duobus; tamen ibi non est eadem proportio: nam sex se habent ad quatuor in se<s>quialtera proportione et octo se habent ad sex in se<s>quitertia proportione, et ideo non est equalitas secundum proportionem sed solum secundum quantitatem, et secundum istam proportionem arismeticam accipitur proportio [*exp.*] medium iustitie commutatiue, quia quantum aliquis habuit de alieno, tantum in quantitate debet sibi restitui, ita quod vtrum sit bonus uel malus non attenditur, et si aliquis velit vendere equum, tantum accipiat quantum valet. Sed in iustitia distributiua accipitur medium secundum proportionem geometricam, et est proportio geometrica attendenda non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Verbigratia: sicut se habent quatuor ad octo ita quinque ad decem, ergo

94. Cf. Thomas de Aq., *In III Sent.*, d. 33, art. 3, qla 4; Ia IIae, 64, 4; *Qu. disp. de virtutibus in communi* 13, resp.

95. Cf. Bonaventvra, *In III Sent.*, d. 26, art. 1, qu. 3, *solutio oppositorum* 1, 2 (ed. Quaracchi t. III, p. 562a–b); Ioannes Dvns Scotvs, *Ordinatio* III, d. 26, qu. unica (ed. Commissionis Scotisticae t. X, pp. 44–45, ll. 834–53); Id., *Lectura* III, d. 26, qu. unica (ed. Commissionis Scotisticae t. XXI, p. 199, ll. 552–76).

per locum a transmutata proportione sicut se habent quinque ad quotuor ita decem ad octo, vnde non est ibi equalitas quantitatis sed est ibi equalitas proportionis, quia quinque se habent ad quatuor in se<s>quiquarta proportione et similiter decem se habet ad octo in se<s>quiquarta proportione, et octo se habent ad quatuor in dupla proportione et decem ad <quinque> similiter in dupla; ita similiter est ex parte iustitie distributiue, quod fit ibi equalitas secundum proportionem, quia iste plus facit de bono quam ille, ideo secundum proportionem plus debetur ei de bonis communibus ciuitati, ita quod secundum quantitatem non est ibi equalitas sed secundum proportionem, et hec geometrica, et in iustitia commutatiua secundum arismeticam. Sed istud non est medium quoad nos sed medium rei. Ergo etc.[96]

Tamen qui vellet sustinere primam questionem dicere quod res non venduntur secundum valorem suarum naturarum sed secundum quod ueniunt in vsum humanum, quia vna res animata secundum naturam suam plus valet [*in marg.*] quam omnes res inanimate[97], et ideo in iustitia commutatiua oportet accipere medium quoad nos, intelligendum quod duplex est medium: quoddam est medium rei et medium rationis et [?] constitutum a ratione, et hoc dupliciter: uel a ratione practica in materia virtutis, tale medium rationis est in qualibet virtute, uel a ratione speculatiua, et sic uero medium rationis non

96. 'Commento del Vaticano', qu. 117 (*vtrum iustitia commutatiua et iustitia distributiua sit idem medium*), *solutio*, ll. 29–51: «Quia in iustitia distributiua sumitur medium secundum proportionem geometricam, in alia vero secundum proportionem arismeticam; modo iste proportiones non sunt eedem; quare nec medium istarum virtutum [non] erit idem. Maior habetur a Philosopho: quia in iustitia distributiua distribuitur de bonis communitatis vnicuique secundum proportionem naturalem [similem V^4] personarum et rerum, ita quod sicut se habet persona ad personam in statu, ita res distributa ad rem distributam in distributione <rei> distribuende, et ita medium sumitur hic secundum proportionem geometricam: quia sicut miles excedit seruientem, ita res distributa militi excedit rem distributam seruienti, et hec est proportio geometrica, que est similis proportio diuersarum magnitudinum adinuicem, vt sicut se habent tria ad duo ita sex ad quatuor, quia vtrobique est sesquialtera proportio. In iustitia autem commutatiua accipitur medium secundum proportionem arismeticam, que inquam proportio arismetica attenditur secundum equalitatem excedentis magnitudinis et excesse, vt tria ad quatuor et duo ad tria sunt in eadem proportione arismetica, quia sicut quatuor excedunt tria <in vno, ita tria> excedunt duo in vno, tamen non est ibi proportio geometrica, quia proportio de quatuor ad tria est sesquiterna et proportio de tribus ad duo est sesquialtera, et ideo non est eadem proportio geometrica, sed est eadem proportio arismetica, quia vtrobique fit excessus in equalitate, scilicet in vno. Tunc arguitur: [quod] in iustitia distributiua attenditur medium secundum proportionem geometricam, in iustitia autem commutatiua secundum proportionem arismeticam; sed iste proportiones non sunt eedem; quare nec medium erit idem».

97. 'Commento del Vaticano', qu. 121, ll. 15–20: «vnde isto modo res animate magis debent appretiari quacumque re inanimata, sicut musca vel quodcumque aliud animatum: quantumcumque sit inutile in comparatione ad indigentiam humanam, est res nobilior quam aurum vel quecumque alia res inanimata, quia res animata in gradu perfectiori entitatis consistit quam res inanimata, et ita non potest res animata appretiari re inanimata».

est medium in ipsa virtute, vnde medium cuiuslibet virtutis est aliquid reale quantum est ex parte materie virtutis.

Ad rationes in oppositum. Ad primam. Dico quod virtus et vitium dupliciter possunt considerari: vno modo ut sunt habitus, alio modo secundum eorum materiam; modo considerando ipsa ut sunt habitus, sic virtus est extremum, tament quantum ad materiam virtutis est medius habitus inter duo vitia, sicut inter timorem et audaciam est fortitudo medius habitus[98].

Ad aliam dico quod magnificentia et magnanimitas sunt medius habitus et consistunt in medio in re, sed medium in re est duplex: in se uel in ordine ad finem; modo magnanimitas in se et absolute est medium, quia dat quando oportet etc., sed per comparationem ad finem non fit medium, quia fatuus esset ille qui semper daret et totum expenderet [qui… expenderet *in marg.*][99].

* * *

È bene, a questo punto, terminare la presente indagine. L'analisi condotta sulle opere edite e inedite di Radulfo dovrebbe aver eliminato ogni dubbio: Radulfo è l'autore del commento all'*Etica Nicomachea* noto come 'Commento del Vaticano'. Nel capitolo successivo, si indicheranno le fonti più importanti e la cronologia del testo.

98. Cf. *ibid.*, qu. 52, ll. 53–58.
99. Cf. *ibid.*, ll. 59–67.

4

Fonti e Cronologia del Testo

4.1 Le Fonti

Fonti classiche

Nelle sue *questiones* sull'*Etica*, Radulfo utilizza abbondantemente testi ed autori classici: Cicerone e Seneca sono più volte citati; Valerio Massimo è citato tre volte (e non è impossibile che si tratti di citazioni di prima mano: prologo, l. 12; qu. 18, l. 60; qu. 31, u. 9); si trovano diverse citazioni esplicite della *Consolatio philosophie* di Boezio, oltre che una citazione delle *Institutiones arithmetice* (qu. 1, ll. 9–10).

Il *corpus aristotelicum* è conosciuto e utilizzato quasi nella sua totalità (mancano soltanto il *Liber de bona fortuna*, gli *Oeconomica*, la *Poetica*, e il *De animalibus*); tuttavia, molti passaggi aristotelici sono citati in modo indiretto, prevalentemente attraverso Tommaso e Alberto. Molte citazioni sono imprecise e scorrette: per limitarci ad un esempio significativo, nella qu. 31 (ll. 76–93) Radulfo riporta un aneddoto riguardante Talete, che Aristotele riferiva nella *Politica* (I, 1259 a 6–19): sebbene la vicenda sia riportata fedelmente, Radulfo tuttavia sostituisce il nome di Talete con quello di Solone (ll. 77–79: *iste enim Solon vacauit multum philosophie et constituit legem atheniensium, et fuit valde magnus philosophus*), e deforma il nome della città in cui si svolge il fatto, Mileto, sulla base della confusione con il termine *monopolia* che ricorre nel medesimo passo aristotelico (1259 a 21, 22–23); scrive dunque Radulfo (l. 77): *Solon, qui fuit in Moloponia…*

Non si trovano citazioni bibliche esplicite; il testo sacro è tuttavia citato implicitamente almeno due volte: nel prologo, l. 79, l'espressione *immo generat spinas et tribulos* è presa da *Genesi*, 3, 18 (l'espressione ritorna identica nell'*Epistola agli Ebrei*, 6, 8); la seconda citazione biblica è fatta stranamente passare sotto il nome di Seneca: nella qu. 18, ll. 72–73, Radulfo scrive: *Vnde*

Seneca dicit: quid prosunt stulto diuitie multe cum per eas sapientiam non acquirat?; il passo si trova, in realtà, in *Proverbi*, 17, 16: *quid prodest habere divitias stultum cum sapientiam emere non possit?*; l'equivoco si spiega, in parte, leggendo l'articolo parallelo della *Summa* di Tommaso: «Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Prov. XVII: *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit*»[1]. Di altre eventuali citazioni bibliche non ho saputo rendermi conto.

In diversi casi, non è facile capire se una fonte sia citata in modo diretto o indiretto. Ecco qualche esempio: nella qu. 1 Radulfo cita così il *Menone* (99 e):

> Socrates etiam addebat alias rationes, et ideo dicebat quod virtus non erat scibilis nec discibilis, immo a deo erat virtus immissa, et ideo dicebat quod rogandum erat et sacrificandum diis vt homines essent virtuosi…[2]

testo che Radulfo avrebbe potuto leggere nella traduzione di Enrico Aristippo:

> virtus utique erit neque natura neque docibile, immo divina sorte inens sine mente quibus inest…[3]

Ma nel secondo commento di Alberto, che Radulfo conosce e utilizza, leggiamo:

> Propter rationes inductas Socrati placuit, quod virtus nec discibilis, nec assuescibilis sit, sed sit donum deorum[4].

Visto l'abbondante utilizzo dei testi di Alberto da parte di Radulfo e la maggiore somiglianza della citazione di Radulfo al testo citato di Alberto piuttosto che alla versione latina del *Menone*, mi sembra ragionevole concludere che Radulfo abbia citato indirettamente il *Menone*, attraverso l'*Ethica* di Alberto.

Lo stesso si può affermare per la citazione dei *Disticha Catonis* che troviamo in Radulfo: *ira impedit animum ne possit cernere verum, ut dicit Poeta*[5]. Il medesimo passaggio della raccolta poetica è citato due volte da Alberto nel primo commento all'*Etica*[6], il che spinge senz'altro a concludere che Radulfo abbia citato il passo attraverso Alberto.

1. Ia IIae, 2, 1, ad secundum (ed. Leon. t. VI, p. 17b).
2. Qu. 1, ll. 30–32.
3. Plato Latinus, *Meno. Interprete Henrico Aristippo*, ed. V. Kordeuter, C. Labowsky, London 1940, p. 44, ll. 16–17.
4. *Ethica* I, I, 3, ed. Borgnet t. VII, p. 4a.
5. Qu. 100, ll. 5–6; la citazione si legge in *Poetae Latini minores*, t. III, ed. A. Baehrens, Lipsiae 1881, p. 223.
6. *Super Ethica* III, 3 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 152, l. 69); VII, 1 (*ibid.*, p. 514, l. 13).

Fonti medievali

Oltre agli autori antichi appena ricordati, Radulfo utilizza costantemente autori e testi medievali. Primo tra tutti, Eustrazio, e con lui, i differenti autori i cui testi formano l'antologia bizantina di commenti all'*Etica* tradotta da Roberto Grossatesta insieme all'*Etica* stessa[7]: l'utilizzo del *Commentator* è tuttavia particolarmente visibile nel libro I.

La *Metafisica* di Avicenna è più volte citata, di norma insieme alla *Metafisica* di Algazali. Di Averroè, Radulfo cita esplicitamente i commenti alla *Fisica* e alla *Metafisica*.

Più difficile è invece pronunciarsi circa l'utilizzo effettivo del commento medio di Averroè all'*Etica Nicomachea* tradotto in latino da Ermanno Alemanno, testo assai scarsamente utilizzato dai commentatori latini contemporanei di Radulfo. L'unico dato che suggerisce che Radulfo si sia servito di tale commento è costituito da un fattore strutturale: come si è già detto, il nostro testo non prevede alcuna questione sulla seconda metà del lib. VII, sul piacere; secondo Gauthier, la mancanza di questioni sulla seconda metà del lib. VII indica che l'autore del testo abbia voluto evitare di trattare lo stesso tema per due volte, ossia nel lib. VII e nel X[8]; adesso, proprio tale ragione adduce esplicitamente Averroè, per giustificare la scelta di non commentare la seconda parte del lib. VII; la stessa mancanza del commento alla seconda metà del lib. VII si riscontra nella *Summa Alexandrinorum*. Tale coincidenza nella struttura sembrerebbe dunque mettere in relazione Radulfo con il commento medio di Averroè; tuttavia, si potrebbe anche considerare questa caratteristica come 'poligenetica': Radulfo avrebbe potuto ragionare come Averroè, e indipendentemente da lui; e se questo si considerasse poco probabile, resta la considerazione che tale somiglianza strutturale non è indicativa di un utilizzo puntuale o particolarmente rilevante del testo di Averroè.

È vero che Radulfo, in due occasioni, cita esplicitamente il commento medio di Averroè all'*Etica*, ma queste due citazioni purtroppo non aiutano a chiarire quale uso Radulfo abbia effettivamente fatto di questo testo. Troviamo la prima citazione nell'argomento *in oppositum* della qu. 16 (*vtrum honor sit in honorante vel in honorato sicut in subiecto*): «In oppositum est Philosophus et

7. Il testo della traduzione latina di questi commenti è oggi solo in parte disponibile: cf. *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, ed. H. P. F. Mercken, vol. 1: *Eustratius on book I, and the anonymous scholia on books II, III, and IV*, Leiden 1973; vol. 3: *The anonymous Commentator on book VII, Aspasius on book VIII, and Michael of Ephesus on books IX and X*, Leuven 1991; il vol. 2 (lib. V–VI) è attualmente in preparazione.

8. Cf. *supra*, p. 63.

commentator Auerroys hic et Albertus»[9], ossia Aristotele, Averroè e Alberto sosterrebbero che l'onore si trova in colui che rende onore *sicut in subiecto* e non in colui a cui l'onore è reso; ma ciò è sostenuto, oltre che dallo stesso Aristotele (1095 b 24–25), unanimemente da tutti i commentatori dell'*Etica*: da Eustrazio, da Averroè, da Alberto e da Tommaso; intendo dire che Radulfo, citando Averroè, non si sta riferendo ad una dottrina caratteristica di quest'ultimo, ma sta citando semplicemente un'opinione unanimemente accettata[10]. La seconda citazione si trova nella qu. 159, dove Radulfo afferma: «Philosophus dicit quod isti qui sic dicunt similes sunt illis qui loquuntur sermones Empedoclis et tamen nihil de sermonibus eius intelligunt, ita etiam isti loquuntur de moribus istis et tamen nihil intelligunt quid dicunt; et exponit Auerroys: verum est, dicit ipse, quod per hoc quod sic dicunt non sunt meliorum operatiui»[11]; ma nel commento medio di Averroè all'*Etica*, tale rimando non si verifica.

Alberto è citato esplicitamente per ben diciotto volte; in due casi Radulfo indica persino a quale dei due commenti all'*Etica* del teologo domenicano sta rimandando il lettore[12].

Nella qu. 6, risposta al terzo argomento, Radulfo sembra far riferimento ad una dottrina sul fine esposta nelle *questiones* sull'*Etica* contenute nel ms. Parigi, BnF lat. 14698 (attribuite con molte incertezze a Giacomo di Douai)[13]; un'allusione al medesimo testo sembrerebbe trovarsi nella qu. 64, ll. 24–38.

Egidio Romano è citato esplicitamente una sola volta, a proposito delle parti della *temperantia*[14], ma la sua influenza potrebbe essersi ugualmente esercitata sulla dottrina di Radulfo concernente la magnanimità[15], e sulla sua concezione del libero arbitrio[16].

Sono invece tutti impliciti e polemici i riferimenti a Enrico di Gand, di cui Radulfo più precisamente contesta la concezione della volontà come facoltà attiva (*potentia actiua*)[17] e, sebbene in modo alquanto cursorio, la dottrina del

9. Qu. 16, l. 14.

10. La qu. 16 appartiene alla prima unità critica, e *Auerroys* si legge in $BPV^1V^3V^4$, dunque era in α; sarebbe imprudente supporne l'interpolazione.

11. Qu. 159, ll. 62–66; per il riferimento ad Aristotele, cf. *Eth. Nic.* VII, 5, 1147 a 18–20, e 1147 b 12.

12. Cf. il prologo, l. 97: «…vt dicit Albertus *in commento suo*» (testo edito sotto il nome di *Ethica*), e qu. 1, l. 80: «Albertus *in lectura sua*…» (testo edito sotto il nome di *Super Ethica*).

13. Cf. *infra*, qu. 64, ll. 6–72 (*Aliqui dicunt*…), e il testo citato in apparato.

14. Qu. 78, u. 57.

15. Qu. 91, ll. 44–45; l'influenza egidiana su questo punto è rilevata da R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, pp. 475–76n; cf. anche Id., *Trois commentaires*… cit., p. 324n.

16. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale*… cit., t. III.2, pp. 626–33, da leggere con le precisazioni di R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*… cit., p. 77.

17. Qu. 29; qu. 60, ll. 127–33.

subiectum delle virtù morali[18]. Neppure Goffredo di Fontaines, la cui teoria del libero arbitrio è riprodotta da Radulfo, è citato esplicitamente nel testo[19].

La Summa theologiae di Tommaso e l'ipotesi del commento archetipo

L'autore presente in modo più massiccio è tuttavia, senza alcun dubbio, Tommaso: la dipendenza delle nostre *questiones* dagli articoli paralleli della Ia IIae e dalla IIa IIae è continua e costante. Secondo Gauthier «la *Seconde Partie* [della *Summa theologiae*] constitue elle aussi un commentaire de l'*Éthique*, le commentaire par *questiones* qui devait normalement compléter l'*exposicio littere*, et les commentateurs de la fin du XIII^{e} siècle ne s'y sont pas trompés: c'est de la *Seconde Partie*, plutôt que de la *Sententia* sur l'*Éthique*, qu'ils s'inspirent»[20]. E sono, infatti, proprio gli articoli della *Summa* che si riferiscono indirettamente alla trattazione aristotelica a costituire la fonte principale di Radulfo[21].

Sebbene dottrinalmente spesso molto vicine a Tommaso, le questioni che compongono il commento all'*Etica* di Radulfo presentano un certo numero di divergenze, più o meno significative, dagli articoli paralleli della *Summa*. Il procedimento più interessante consiste nell'eliminazione sistematica di tutte le *auctoritates* teologiche presenti in Tommaso. Per mostrare questa dipendenza, prendiamo una delle *questiones* del commento di Radulfo e confrontiamola con l'articolo corrispondente della *Summa*; ad esempio, la qu. 75 di Radulfo (*utrum fortitudo sit uirtus*) e IIa IIae, 123, 1. In questa questione si vede chiaramente come la struttura logica del testo di Tommaso sia mantenuta intatta, mentre gli elementi teologici siano eliminati a vantaggio di un'esegesi filosofica del testo di Aristotele.

Il primo argomento di Tommaso, fondato sull'autorità teologica, non è ripreso da Radulfo[22].

Il secondo argomento di Tommaso è il seguente:

> Praeterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales [...]. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut Philosophus dicit, in III *Ethic.*, videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam,

18. Qu. 42, ll. 57–59.
19. Sull'influenza di Goffredo, cf. *supra*, pp. 124ss.; Gauthier ha inoltre potuto rilevare l'influenza del domenicano Tommaso di Sutton sul commento di Radulfo circa il problema della connessione delle virtù morali, cf. R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*... cit., p. 82n.
20. Cf. Aristote, *L'Éthique*... cit., I.1, p. 131.
21. Cf. *infra*, Appendice I, pp. 157ss.
22. IIa IIae, 123, 1, ed. Leon. t. X, p. 3a: «Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* XII: *Virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus»

> aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem: quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione [...]. Ergo fortitudo non est virtus[23].

Un argomento analogo si legge in Radulfo, ma l'alternativa è ristretta alle virtù morali e intellettuali, delle virtù teologiche non si fa menzione:

> Omnis virtus vel est moralis vel intellectualis; sed fortitudo non est virtus moralis nec intellectualis; ideo etc. Maior de se patet. Probatio minoris. Primo quod fortitudo non sit virtus intellectualis: istud apparet, quia non est ars nec scientia nec sapientia nec prudentia nec intellectus, que sunt virtutes intellectuales. Nec etiam est virtus moralis: quia omnis virtus moralis consistit in medio; modo fortitudo non consistit in medio, immo in extremo, quia est circa maxime terribilia[24].

Il terzo argomento di Tommaso è ugualmente ripreso da Radulfo. Tommaso scrive:

> Praeterea, virtus humana maxime consistit in anima: est enim *bona qualitas mentis* [...]. Sed fortitudo videtur consistere in corpore: vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus[25].

Argomento che in Radulfo assume la forma seguente:

> Quia quod non est habitus anime non est virtus; sed fortitudo non est habitus anime; quare etc. Maior patet: quia omnis virtus est habitus anime. Minor patet: quia fortitudo est habitus et dispositio corporalis[26].

Anche in questo caso, si può notare la 'censura' operata sull'autorità agostiniana (*virtus est bona qualitas mentis...*[27]), sostituita dalla formula, più genericamente aristotelica, *habitus anime*. Questo tipo di procedimenti si possono osservare fino alla fine della questione, come in molti altri luoghi del testo.

23. IIa IIae, 123, 1 (ed. Leon. t. X, p. 3a–4a).
24. Qu. 75, ll. 7–13.
25. IIa IIae, 123, 1 (ed. Leon. t. X, p. 4a).
26. Qu. 75, ll. 7–13
27. Questa definizione di virtù, che ricorre in Tommaso numerosissime volte, viene genericamente attribuita ad Agostino a partire dal Lombardo, cf. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV Libros distinctae*, lib. II, d. 27, cap. 1, n. 1 (ed. Collegii S. Bonaventurae, p. 480, ll. 8–10): «Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur»; pur non trovandosi in quanto tale in Agostino, essa è tuttavia vicina ad alcuni testi agostiniani, in part. *De libero arbitrio*, II, 19; cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale...* cit., t. III.2, pp. 100–02.

Prendiamo un altro caso: la qu. 81 di Radulfo (*utrum liberalitas sit uirtus*) e l'articolo parallelo di Tommaso, IIa IIae, 117, 1. In questo caso, la dipendenza è ancora più visibile; ecco come si presentano gli argomenti iniziali in Tommaso e in Radulfo:

Thomas de Aq., IIa IIae, 117, 1, arg. 1 (ed. Leon. t. IX, p. 449a): «Nulla enim virtus contrariatur inclinationi naturali. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. Cuius contrarium pertinet ad liberalem: quia, ut Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, *liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit*. Ergo liberalitas non est virtus».	Radulfo, qu. 81, arg. 3: «Nulla virtus est contraria naturali inclinationi alicuius; modo liberalitas contrariatur naturali inclinationi hominis; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia inclinatio naturalis vniuscuiusque magis est ad seipsum quam ad alium; modo liberalis magis respicit alium quam seipsum, quia, vt dicit Philosophus, liberalis plus dat aliis quam retineat sibi, et ita magis respicit ad alium quam seipsum; quare etc.»
Arg. 2 (*ibid.*): «Item, per diuitias homo suam vitam sustentat: et ad felicitatem diuitiae organice deserviunt, ut dicitur in I *Ethic.* Cum igitur omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non est virtuosus, de quo Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, *quod non est acceptivus pecuniae neque custoditivus, sed emissivus*».	Arg. 2: «Omnis virtus ordinatur ad felicitatem; sed liberalitas non ordinatur ad felicitatem; ideo etc. Maior patet per Philosophum I huius: dicit enim quod omnis virtus in felicitatem ordinatur. Minor declaratur: quia illud per quod consumuntur instrumenta siue organa felicitatis non potest ordinari ad felicitatem; modo per liberalitatem consumuntur organa felicitatis, idest diuitie exteriores: iste enim consumuntur per liberalitatem, quia liberalis illas diuitias distribuit; modo ille diuitie sunt organa felicitatis; ideo etc.»
Arg. 3 (*ibid.*): «Praeterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multique liberaliter dant vel expendunt qui tamen	Arg. 1: «Quia qui habet vnam virtutem habet omnes; sed qui habet liberalitatem non habet omnes virtutes; ideo etc. Maior patet per Philosophum VI huius. Minor patet per Philosophum, qui dicit quod aliquis liberalis potest esse timidus in bello; ergo liberalis

alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus».	potest carere aliis virtutibus».

Ma questa dipendenza da Tommaso è diretta o indiretta? Per rispondere a questa domanda, bisogna prendere in considerazione la testimonianza di un gruppo di commenti per questioni all'*Etica Nicomachea*, tutti verosimilmente di origine parigina, e strettamente legati alle *questiones* di Radulfo. Si tratta dei testi seguenti [28]:

1. Le *questiones* anonime contenute nel Parigi, BnF lat. 14698, fol. 130ra–164vb. Il testo che possediamo è mutilo, e si arresta alle prime questioni del lib. V. È probabilmente il più antico dei nostri commenti: potrebbe risalire agli anni immediatamente successivi alla condanna del 1277. Sebbene con molte incertezze, il testo viene attribuito a Giacomo di Douai[29].

2. Le *questiones* sui lib. I–II dell'*Etica* attribuite a Pietro d'Alvernia, risalenti con molta probabilità all'inizio degli anni '80. È l'unico dei nostri testi interamente edito[30].

28. Su questo gruppo di commenti, cf. M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*... cit., in cui sono presi in considerazione gli anonimi di Erfurt e di Erlangen, il commento di Egidio di Orléans e il commento di Radulfo, che Grabmann considera opera di Antonio da Parma, sulla base dell'indicazione del Vat. lat. 2172; R. A. Gauthier, *Trois commentaires*... cit.; insieme al commento di Radulfo, Gauthier esamina l'anonimo del Parigi, BnF lat. 14698 e Egidio di Orléans. Cf. anche O. Lottin, *Psychologie et morale*... cit., t. III (appendice II), pp. 621–50 (*La liberté chez trois maîtres ès arts de Paris au dernier quart du XIIIe siècle*): Lottin trascrive e studia un certo numero di questioni riguardanti la volontà e il libero arbitrio contenute nell'anonimo di Erfurt, nella redazione originaria del commento di Radulfo (che attribuiva a Egidio Romano, sulla base del Vat. lat. 832) e nella redazione del Vat. lat. 2173. Escludo le questioni anonime sui lib. I-III dell'*Etica* segnalate da Gauthier (cf. Aristote, L'*Éthique*... cit., I.1, p. 133), contenute del ms. Parigi, BnF lat. 16089, fol. 171rb–180rb; sulla base di quel poco che se ne riesce a leggere, lo si direbbe senz'altro un commento vicino ai nostri, ma sfortunatamente il testo è quasi completamente illeggibile.

29. Alcuni frammenti di questo commento si trovano anche nel ms. Parigi, BnF lat. 15106, cf. *supra*, p. 24. Discuterò il problema della paternità delle *questiones* nell'edizione di questo testo. Gauthier ha in un primo momento considerato favorevolmente l'ipotesi di attribuire questo commento a Giacomo, cf. in part. *Magnanimité*..., cit., pp. 168–69n; posizione in seguito ritrattata, cf. Thomas de Aq., *Expositio libri Posteriorum*,editio altera retractata (ed. Leon. t. I*.2, p. 60*n).

30. A. J. Celano, *Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, «Medieval Studies», 48, 1986, pp. 1–110; cf. anche R. A. Gauthier, *Les questiones supra librum Ethicorum de Pierre d'Auvergne*, «Revue du moyen âge latin», 20, 1964, pp. 233–260.

3. L'anonimo di Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485), fol. 47ra–80vb. Questioni sui lib. I–X, cronologicamente vicine a Pietro d'Alvernia e alle questioni del Parigi, BnF lat. 14698[31].

4. Le *questiones* di Egidio di Orléans contenute nel ms. Parigi, BnF lat. 16089, fol. 195ra–233va, sui lib. I–X; sicuramente posteriori al *Quodlibet* XIV di Goffredo di Fontaines[32].

5. L'anonimo di Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84ra–117va. Questioni sui lib. I–VI, VIII–X dell'*Etica* risalenti agli ultimi anni del sec. XIII o all'inizio del XIV[33].

6. La raccolta di questioni sull'*Etica* contenuta nel ms. Parigi, BnF lat. 16110, fol. 236ra–281vb; anche questo testo sembra databile agli ultimi anni del sec. XIII[34].

Tutti questi commenti presentano, nei confronti della *Summa*, la medesima dipendenza che abbiamo potuto rilevare in Radulfo. Ma non è tutto. La strettissima parentela che unisce questi testi resta invariata anche là dove i loro autori abbandonano la loro fonte principale, la *Summa*. Questo fenomeno ha permesso a Gauthier di formulare l'ipotesi secondo la quale tutti questi testi dipenderebbero dalla medesima fonte, un commento per questioni all'*Etica Nicomachea* oggi perduto, testo a sua volta fortemente debitore della *Summa* di Tommaso, di cui questi commenti riprodurrebbero assai fedelmente la dottrina[35]. In quanto segue, vorrei portare qualche conferma ulteriore a questa ipotesi.

Il ruolo della σύνεσις

Secondo quanto stabilito da Gauthier, dobbiamo rendere a Tommaso il merito di aver compreso il ruolo autentico della σύνεσις e di averle restituito il posto

31. Il prologo è contenuto anche nel ms. Leipzig, Universitätsbibl. 1386, fol. 114va–vb. Su questo commento si veda K. Giocarinis, *An Unpublisched Late Thirteen–Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, «Traditio», 15, 1959, pp. 299–326, con i giusti rilievi di R. A. Gauthier, «Bulletin Thomiste» X.3, 1959, pp. 875–876.

32. Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., p. 224.

33. Cf. Id., recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale…* cit., p. 76.

34. Su questo testo, cf. I. Costa, *Il problema dell'omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all'*Etica Nicomachea, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 16, 2006, pp. 194–96, con la bibliografia indicata. Su questo gruppo di testi, cf. la mia tesi di dottorato, *Il commento di Radulfo Brito…* cit., vol. 1, pp. 72–112.

35. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., in partic. p. 275, 334.

che Aristotele le attribuiva nella dinamica dell'intelletto pratico presentata nel lib. VI dell'*Etica Nicomachea*[36].

Eustrazio e Alberto, sebbene la loro interpretazione della σύνεσις non sia rigorosamente identica, avevano entrambi affermato la posteriorità del giudizio della σύνεσις rispetto al giudizio della φρόνησις (*prudentia*): secondo Eustrazio, il giudizio della σύνεσις verterebbe sul valore morale dell'imperativo della *prudentia*, e sarebbe ad esso posteriore; secondo Alberto, la σύνεσις sarebbe invece la disposizione della ragione che assicura la realizzazione pratica di ciò che la φρόνησις ha comandato[37].

Tommaso, nel commento all'*Etica* e nella *Summa*, ristabilisce il corretto ordine degli atti della ragione precedenti l'imperativo della *prudentia*: in un primo tempo si ha il *consilium*, attuato dall'*eubulia* (εὐβουλία), in un secondo tempo il *iudicium* della *synesis*, e solamente alla fine di questo processo si ha il *praeceptum* della *prudentia*. Ecco i testi principali di Tommaso:

> Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere[38].

> Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere [...]. Secundus actus est iudicare de inventis: et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus eius praecipere: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum[39].

> considerandum est quod in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis, scilicet invenire inquirendo et de inventis iudicare; et haec quidem duo opera sunt <etiam> rationis practicae, cuius inquisitio est consilium, quod pertinet ad eubuliam, iudicium autem de consiliatis pertinet ad synesim [...]; non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet praecipere quod procedatur ad actum, et hoc proprie pertinet ad prudentiam. Unde dicit quod prudentia est praeceptiva,

36. *Eth. Nic.* VI, 11–12. Il termine σύνεσις viene semplicemente translitterato da Grossatesta nella sua traduzione dell'*Etica*, ed è dunque il termine greco che è stato utilizzato da tutta la tradizione di commento medievale latina (*synesis*, secondo la grafia più corrente nei mss.). Gauthier utilizza *conscience* per tradurre σύνεσις e *bonne conscience* per εὐσυνεσία; le ragioni di questa scelta sono addotte in Aristote, *L'Éthique*... cit., II.2, pp. 519–26.

37. Cf. *ibid.*, pp. 529–30. I testi fondamentali di Eustrazio e di Alberto sono segnalati in Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum* VI, 9, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 366, ll. 55–65, apparato delle fonti; cf. anche *ibid.*, *Praefatio*, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 267*–68*.

38. Ia IIae, 57, 6, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 370a–b).

39. IIa IIae, 47, 8, resp. (ed. Leon. t. VIII, p. 356a–b).

> in quantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere vel non agere, sed synesis est solum iudicativa[40].

È inequivocabilmente l'esegesi tommasiana che Radulfo adotta nella qu. 148:

> primo enim requiritur quod aliquis recte inquirat media deueniendi ad finem; secundo requiritur quod recte iudicet circa inquisita; et tertio postquam recte iudicauit circa inquisita, requiritur quod precipiat exequi et quod exequatur vt preconsiliatum est. Modo bene inquirere media deueniendi ad finem pretinet ad eubuliam, et recte iudicare de inuentis pertinet ad synesim, exequi autem secundum preconsiliata pertinet ad prudentiam; ergo actus proprii istarum sunt distincti, et per consequens iste virtutes sunt distincte[41].

Adesso, il caso di Radulfo non è isolato, perché la dottrina di Tommaso sul ruolo della σύνεσις si ritrova in tutti i testi che compongono la 'famiglia' dottrinale cui il commento di Radulfo appartiene: nell'anonimo di Erlangen, nelle *questiones* di Egidio di Orléans, nell'anonimo di Erfurt, e nell'anonimo di Parigi, BnF lat. 16110[42]; solo Pietro d'Alvernia e l'anonimo del Parigi, BnF lat. 14698, che non conservano questioni sul libro VI, non offrono alcuna testimonianza al riguardo.

40. *Sententia libri Ethicorum* VI, 9, (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 366, ll. 43–58). Cf. anche *Qu. disp. de virtutibus cardinalibus* 1, resp. (ed. Torino–Roma p. 815a).

41. Qu. 148, ll. 24–31.

42. Anon. di Erlangen, qu. 121 (Universitätsbibl. 213, fol. 70vb–71ra): «Quia actus [*exp.*] in actu prudentie tria uidentur concurrere: primo inuenire consiliando, et iste est proprius actus eubulie, quia secundum eubuliam bene inuenimus que tendunt in finem bonum; secundo est iudicare de inuentis, et hoc pertinet [synesim finem bonum secundo est iudicare et hoc pertinet] synesi, que dicitur quasi [*coni. ex* quod] sensatio, id est bona iudicatio; tertio est iudicata precipere [*coni. ex* percipere], et hoc attribuitur prudentie, quia iste est finis aliorum et perfectio»; Egidio di Orléans, qu. 122 (Paris, BnF lat. 16089, fol. 219vb–220ra): «sed in operabilibus tria sunt opera rationis practice, scilicet inuenire consiliando, iudicare de inuentis per consilium et tertium est /// precipere quod procedatur ad actum; illud autem opus quod est precipere quod ad actum procedatur pertinet ad prudentiam, sed iudicare de inuentis pertinet ad sinesym et inuenire consiliando magis pertinet ad eubuliam»; anon. di Erfurt, qu. 127 (Amplon. F. 13, fol. 108rb): «et sic eubulia et sinesis sunt habitus distincti, quia eubulie est inuenire per consilium medium ueniendi in bonum finem, sed sinesis est iudicare de inuentis per consilium» (in quest'ultimo testo, la mancanza del riferimento alla *prudentia* non impedisce di supporre che, secondo l'autore, l'atto della *synesis* si collochi immediatamente dopo l'atto dell'*eubulia*, dunque immediatamente prima dell'atto della *prudentia*); anon. di Parigi, qu. 176 (Paris, BnF lat. 16110, fol. 265rb): «operatio enim eubulie est recte inquirere de eis que sunt ad finem, et operatio sinesis est recte iudicare de inquisitis, et operatio prudentie est recte precipere et operari que sunt iudicata».

Il subiectum della continenza e dell'incontinenza

Passiamo ad un altro caso, non meno significativo. È noto che, a partire dalle qu. 143 e 145 della IIa IIae, Tommaso ha modificato sensibilmente la sua dottrina sulla continenza e l'incontinenza affermando che il *subiectum* di queste disposizioni non è l'intelletto, ma la volontà. In questo modo, Tommaso abbandonava la dottrina comunemente attribuita ad Aristotele, sostenuta da Alberto, e che egli stesso aveva sostenuto fino alla qu. 53 della IIa IIae[43].

L'argomentazione di Tommaso è la seguente: dal momento che il continente e l'incontinente possiedono disposizioni tra loro opposte, ossia la continenza e l'incontinenza, bisogna comprendere dove risieda la ragione di tale opposizione; questa non può trovarsi né nell'appetito concupiscibile né nell'intelletto: non può trovarsi nel primo, poiché sia il continente che l'incontinente sono in preda a desideri che oltrepassano la misura della ragione, e dunque non si distinguono da questo punto di vista; analogamente, la ragione della loro opposizione non può trovarsi nell'intelletto, visto che tanto il continente quanto l'incontinente posseggono la *recta ratio*, con la differenza che il primo riesce ad attenervisi, mentre il secondo ne trasgredisce il dettame; bisogna dunque concludere che la ragione che oppone il continente e l'incontinente sia nella volontà, e che dunque la volontà sia il *subiectum* della continenza e dell'incontinenza:

> Ex his autem quae dicta sunt accipere possumus quid sit subiectum continentiae et incontinentiae: non enim potest dici quod utriusque subiectum sit concupiscibilis, quia non differunt secundum concupiscentias quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas; neque etiam subiectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam; relinquitur ergo quod subiectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est, continens autem volens immanet rationi[44].

Nella qu. 158 sull'*Etica Nicomachea*, Radulfo riproduce, senza rilevanti alterazioni, questa dottrina di Tommaso:

> Ad questionem dicendum quod continentia non est in ratione nec in concupiscibili vel irascibili sicut in subiecto, sed est in voluntate sicut in subiecto. Quod autem non sit in ratione nec in concupiscibili hoc apparet:

43. Cf. R. A. Gauthier, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 18, 1951, pp. 98–104; cf. anche Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum*, *Praefatio*, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 267*–68*.

44. Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum* VII, 10, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 421–22, ll. 87–97; cf. anche IIa IIa,e 155, 3, resp., dove la stessa argomentazione è ripresa in modo sostanzialmente identico.

> quia omnis habitus laudabilis existens in subiecto aliquo facit illud subiectum aliter se habere postquam habet illum habitum quam ante, quando erat sub vitio opposito illi habitui; modo continentia non facit concupiscibilem nec intellectum vel rationem aliter se habere post quam ante, quando erat sub incontinentia; ideo etc. [...] Secundum declaratur, scilicet quod incontinentia sit in voluntate sicut in subiecto: quia differentia est inter continentiam et incontinentiam, siue inter continentem et incontinentem, ex parte electionis [...]; modo electio pertinet ad voluntatem, vt dicitur III huius; ergo continentia et incontinentia sunt in voluntate sicut in subiecto [45].

Anche in questo caso, i commenti dei *magistri artium* vicini al testo di Radulfo seguono la medesima dottrina: l'anonimo di Erlangen, le *questiones* di Egidio di Orléans e l'anonimo di Parigi, BnF lat. 16110[46]; Pietro d'Alvernia, l'anonimo di Parigi, BnF lat. 14698 e l'anonimo di Erfurt non conservano questioni sul libro VII[47].

La virtù eroica

Passiamo ad un ultimo caso, diverso dai precedenti, e forse per questo ancora più significativo. Fin qui abbiamo visto come la nostra famiglia dottrinale aderisca a due dottrine caratteristiche di Tommaso, sulla *synesis* e sulla continenza e l'incontinenza. Nel caso della virtù eroica, i nostri testi testimoniano di una dottrina originale, che non dipende né da Alberto né da Tommaso (né da alcuna delle fonti a me note). Questa adesione si può riscontrare, oltre che

45. Qu. 158, ll. 26–50.

46. Anon. di Erlangen, qu. 127 (Universitätsbibl. 213, fol. 73ra): «Dicendum quod non est in concupiscibili ut in subiecto nec in ratione ut in subiecto, sed in appetitu intellectuali, scilicet uoluntate»; Egidio di Orléans, qu. 137 (Paris, BnF lat. 16089, fol. 224ra): «et ideo continentia non est in ratione sicut in subiecto, sed est in voluntate sicut in subiecto»; anon. di Parigi, qu. 180 (Paris, BnF lat. 16110, fol. 266ra): «et ex hoc patet quod continentia est in eo in quo electio recte rationis est, et hoc est in uoluntate».

47. Bisogna considerare l'importante eccezione costituita dalla redazione del commento di Radulfo conservata nel Vat. lat. 2173, che in questo caso propone una dottrina diversa da quella tomista, secondo cui il *subiectum* della continenza e dell'incontinenza sarebbe l'intelletto: «Quia licet ratio ipsius continentis eadem sit cum ratione incontinentis ipsius quantum ad vniuersalem propositionem circa quam non potest esse error, tamen si accipiatur ista propositio vniuersalis qua utitur uterque [*coni. ex* utraque] aplicando eam ad materiam particularem agibilem circa quam diuersimode operantur continens et incontinens, sic non eadem ratio continentis et incontinentis, sed alia et alia; [...] Ideo aliter se habet intellectus sub continentia quam quando erat sub incontinentia; ideo [non] videtur quod in ratione et in intellectu aliqualiter sit continentia» (sulla presentazione materiale della qu. 165 nel ms. 2173, cf. *supra*, pp. 91ss.).

in Radulfo[48], nell'anonimo di Erlangen e nelle *questiones* Egidio di Orléans; la verifica non può essere effettuate nell'anonimo di Parigi, BnF lat. 14698, in Pietro d'Alvernia e nell'anonimo di Erfurt, che non riportano questioni sul lib. VII[49].

Secondo Alberto, la virtù eroica sarebbe quella disposizione dell'anima razionale attraverso cui le passioni dell'anima razionale verrebbero annientate[50]. Secondo Tommaso, la virtù eroica sarebbe invece uno stato dell'anima razionale in cui questa perviene ad una perfezione tale, da assomigliare alle sostanze separate; la differenza da Alberto sta dunque in questo, che in Tommaso non si trova alcun riferimento ad un'azione eventuale dell'anima razionale sull'anima irrazionale compiuta attraverso la virtù eroica, come è il caso in Alberto[51].

La dottrina dei nostri maestri in arti è, su questo punto, molto caratteristica: secondo Radulfo, Egidio e l'anonimo di Erlangen la *virtus heroica* è una disposizione dell'appetito razionale, o della volontà, attraverso cui l'intelletto è spinto all'unione con Dio e le sostanze separate. Se questa teoria condivide con l'esegesi di Alberto e di Tommaso l'idea che la virtù eroica produca uno stato di perfezione dell'anima razionale, essa se ne separa nettamente per il fatto di porre la volontà quale *subiectum* della virtù eroica. Si consideri la somiglianza dei seguenti testi:

Sed notandum est quod ista uirtus heroyca est in appetitu: quia illa uirtus

48. Nel caso della questione sulla virtù eroica (qu. 155), le versioni posteriori del commento di Radulfo non aggiungono nulla di nuovo: il ms. 2173 riporta il testo della redazione originaria (cf. *supra*, p. 82), mentre il ms. 15106 omette la qu. 155 della redazione originaria (cf. *supra*, p. 94).
49. L'anonimo di Parigi, BnF lat. 16110 non è in questo caso di alcun interesse: la questione che l'autore dedica alla *virtus heroica* (qu. 179, fol. 255vb–265ra) è brevissima, e la dottrina che vi è esposta non fa che riprendere alcuni luoghi comuni presenti in Alberto, in Tommaso e negli altri commenti di cui ci stiamo occupando.
50. Cf. Albertvs Magnvs, *Super Ethica* VII, 1 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 517, ll. 69–73): «sed ratio retrahendo hominem a passionibus, debilitat eas; ergo tantum poterit cohibere, quod omnino destruet ipsas, et hanc dispositionem dicimus divinam virtutem» (Alberto utilizza *virtus divina* e *virtus heroica* come sinonimi in questo contesto).
51. Cf. Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum* VII, 1 (ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 381, ll. 94–102): «sicut ergo affectiones sensitivae partis aliquando in homine corrumpuntur usque ad similitudinem bestiarum et hoc vocatur bestialitas supra humanam malitiam et incontinentiam, ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et confortatur ultra communem modum humanae perfectionis, quasi in similitudinem substantiarum separatarum, et hoc vocatur virtus divina supra humanam virtutem et continentiam». Queste considerazioni valgono esclusivamente per il commento all'*Etica* di Tommaso, che nella *Summa* ha invece sviluppato una dottrina teologica della virtù eroica che nulla ha a che vedere con quello che qui ne dice. Su questo problema, mi permetto di rinviare a I. Costa, *Heroic virtue in the commentary tradition on the Nicomachean Ethics in the second half of the thirteenth century*, in I. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden–Boston–Köln 2007, pp. 153–172.

> que est principium inclinandi ad operandum est in appetitu; modo uirtus heroyca est huiusmodi; ideo etc. Etiam habet esse in appetitu intellectiuo: quia in appetitu illius potentie habet esse ista uirtus, in cuius obiectum habet inclinare; modo ista uirtus habet inclinare in obiectum intellectus, quia in cognitionem diuinam; ergo habet esse in appetitu intellectiuo, cuiusmodi est uoluntas, et non in appetitu sensitiuo[52].

> Et ex hoc patet quod est in parte appetitiua [*scil.* virtus heroica]: ipsa est enim habitus inclinans nos ad illam summam perfeccionem et actum hunc nature secundum intellectum; potencia autem appetitiua solet inclinare, inclinat autem ad modum [*coni. ex* medium] nature, ut dicit Philosophus, et est in appetitu intellectiuo, scilicet <in> uoluntate, cuius racio est quia in illius [in illius *coni. ex* nullius] potencie appetitu est uirtus heroyca in cuius obiectum ordinat alia ut in finem; modo <nulla potencia> ordinat nos in naturam superiorem et cognicionem dei et causarum altissimarum, que non cognoscit, nisi intellectus solus; ergo uirtus heroyca est in appetitu ipsius intellectus, scilicet in uoluntate[53].

> Ex dictis patet in quo sit virtus eroyca sicut in subiecto, utrum scilicet in intellectu aut in appetitu, quia est in appetitu: est enim habitus quo aliquis inclinatur ex electione in talem ordinem; talis autem habitus est appetitus, et non intellectus. Item, virtus eroyca est habitus appetitus intellectiui et non sensitiui: quia est in illo appetitu sicut in subiecto in cuius finem inclinat; inclinat autem in finem appetitus intellectiui, sicut dictum est, quia inclinat omnes operationes inferiores in supremam respectu obiecti nobilissimi; hoc autem esse non potest obiectum appetitus sensitiui cum sit bonum vniuersale et obiectum sensitiui est singulare[54].

Nel presente caso, la vicinanza di questi testi è tanto innegabile, quanto innegabile è lo scarto che li divide da Alberto e da Tommaso, che sono, nella maggior parte dei casi, le loro fonti di riferimento.

* * *

Sebbene in assenza di uno studio minuzioso di tutti i commenti superstiti dei *magistri artium* non si possa pretendere di giungere a conclusioni definitive, la breve analisi qui condotta permette di confermare l'ipotesi proposta da Gauthier. Sono infatti casi come questi che consentono di affermare l'esistenza, e in minima parte di ricostruire la fisionomia dottrinale, di un commento 'archetipo' all'*Etica Nicomachea*, da cui tutti i nostri testi più o meno direttamente

52. Radulfo, qu. 155, ll. 50–56
53. Anon. di Erlangen, qu. 124 (Universitätsbibl. 213, fol. 72rb–va).
54. Egidio di Orléans, qu. 131 (Paris, BnF lat. 16089, fol. 222rb).

dipendono. Nel caso della *synesis* e del *subiectum* della continenza e dell'incontinenza la dipendenza da Tommaso non basta per giustificare l'accordo dei nostri testi: poiché se dipendessero dalla *Summa* ognuno per suo conto, bisognerebbe supporre che tutti i nostri testi avrebbero scelto, indipendentemente l'uno dall'altro, gli stessi articoli della *Summa* per comporre le proprie questioni sull'*Etica*. Dell'esistenza di questo modello, la questione sulla virtù eroica è una prova ancora più forte, poiché, dove il riscontro con Tommaso viene meno e l'accordo tra i testi rimane invariato, l''archetipo' si può quasi toccare con mano: è chiaro che, nella questione sulla virtù eroica, questo modello perduto ha abbandonato la sua fonte abituale per elaborare una dottrina propria o, forse, per riprodurre un'altra fonte, che in questo caso non sarei in grado di identificare.

È evidente che una ricostruzione 'meccanica' di questo testo sarebbe impresa impossibile: le numerose divergenze formali e strutturali tra i testi che possediamo lasciano presupporre che gli autori che si sono ispirati a questo modello abbiano arbitrariamente evitato di fornirne una riproduzione fedele. Tuttavia, di fronte al caso di un consenso particolarmente evidente tra i nostri testi, bisogna a mio avviso concludere che questi seguano non semplicemente una prassi esegetica, ma un testo concreto[55].

4.2 La Cronologia

Gauthier ha potuto stabilire una cronologia piuttosto precisa delle questioni di Radulfo sull'*Etica*: questa va definita sulla base del rapporto tra il nostro testo e i *Quodlibet* di Goffredo di Fontaines. La qu. 29 del commento all'*Etica* di Radulfo mostra di dipendere da Goffredo, *Quodl.* VI, qu. 10 e *Quodl.* XI, qu. 5[56]; secondo le indagini più recenti relative alla cronologia degli scritti di Goffredo, i *Quodlibet* VI e XI sarebbero stati disputati rispettivamente nel 1289 e nel 1295/96; le *questiones* di Radulfo sull'*Etica Nicomachea* saranno dunque sicuramente posteriori al 1289, e molto probabilmente al 1295/96. Al momento in cui commenta l'*Etica*, Radulfo ignora la dottrina di Goffredo riguardante il

55. Una volta stabilita l'esistenza di questo 'archetipo', risulta piuttosto facile dedurne la cronologia: il termine *post quem* è necessariamente fissato al 1272, data l'evidente dipendenza di questo testo dalla IIa IIae di Tommaso; il termine *ante quem* è, assai probabilmente, il 1277, anno della condanna parigina del vescovo Tempier: la presenza, nei testi che dipendono da questo 'archetipo', di posizioni condannate nel marzo del '77, suppone che il testo da cui in nostri *magistri* dipendono sia anteriore al '77, e che possa dunque essere considerato uno degli oggetti del provvedimento censorio. È sulla base della presenza di posizioni condannate nei nostri tesi, che Lottin e Grabmann hanno potuto affermare l'anteriorità di questi testi al '77, cf. *supra*, p. 146n.

56. Cf. R. A. Gauthier, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale*... cit., pp. 79ss.

subiectum della virtù morale, dottrina secondo la quale l'appetito sensitivo sarebbe il *subiectum* di tutte le virtù morali, compresa la giustizia, virtù che Tommaso collocava invece nella volontà; l'intervento più importante di Goffredo a questo proposito è rappresentato dal *Quodlibet* XIV, disputato nel 1298/99[57]. Se Radulfo avesse conosciuto il *Quodlibet* XIV di Goffredo, non avrebbe certamente esitato ad utilizzarlo, tanto più che nella qu. 42 egli prende apertamente posizione contro la dottrina di Enrico di Gand, secondo cui tutte le virtù morali sarebbero disposizioni della volontà, ossia contro la stessa dottrina contro cui il *Quodlibet* XIV di Goffredo rappresenta una reazione[58]. Si potrà allora ragionevolmente fissare la composizione del commento all'*Etica* di Radulfo tra il 1289, al più presto, o il 1295/96, al più tardi, e il 1298/99[59].

57. Sulla cronologia delle opere di Goffredo, cf. *supra*, p. 124n.

58. Qu. 42, ll. 57–59: «Secundo quantum ad secundam questionem, licet aliqui theologi dicant quod omnes virtutes sunt in voluntate propter rationem adductam, dico tamen quod virtutes morales sunt in irascibili et concupiscibili». Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…* cit., pp. 219–22.

59. Alla presente ricostruzione si potrebbe opporre l'obiezione secondo cui la dottrina che colloca tutte le virtù morali, giustizia compresa, nell'appetito sensitivo, esiste ben prima del *Quodlibet* XIV di Goffredo: Enrico di Gand la presenta, già nel 1279, come l'opinione di Aristotele (*Quodlibet* IV, qu. 22, ed. Paris 1518, fol. 139v: «et sic secundum Philosophum, nulla uirtus omnino, neque etiam iustitia ponenda esset in voluntate: cuius contrarium sentiunt aliqui: qui negant in voluntate ponendas temperantiam et fortitudinem», ovvero Tommaso). Tuttavia, l'argomento è debole: la dottrina che Enrico riconosce come aristotelica non sembra godere, fino al *Quodlibet* XIV di Goffredo, di alcuna diffusione; i commenti all'*Etica* vicini al commento di Radulfo adottano unanimemente la dottrina tomista. Nella forma in cui sarà formulata da Goffredo nel *Quodlibet* XIV, la dottrina che colloca tutte le virtù morali nell'appetito sensitivo riscuoterà, al contrario, un consenso assai ampio, come mostra lo studio classico di T. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, 2 voll., Romae 1934–35, vol. 2, pp. 156ss.

Appendice I

Questa appendice fornisce l'indicazione degli articoli della *Summa* di Tommaso paralleli alle questioni di Radulfo sull'*Etica*. Non si intende, in questo modo, indicare esaustivamente i testi di Tommaso conosciuti e utilizzati da Radulfo, ma solamente mostrare di quali articoli egli si sia direttamente o indirettamente servito per comporre le questioni che formano il suo commento all'*Etica*[1].

Radulfo, qu. 4 = Ia IIae, 1, 8;
Radulfo, qu. 6 = Ia IIae, 1, 4;
Radulfo, qu. 7 = Ia IIae, 1, 4;
Radulfo, qu. 8 = Ia IIae, 1, 5;
Radulfo, qu. 9 = Ia IIae, 1, 6;
Radulfo, qu. 10 = Ia IIae, 1, 7;
Radulfo, qu. 14 = Ia IIae, 2, 6;
Radulfo, qu. 15 = Ia IIae, 2, 2;
Radulfo, qu. 17 = Ia IIae, 2, 7;
Radulfo, qu. 18 = Ia IIae, 2, 1;
Radulfo, qu. 23 = Ia IIae, 3, 1;
Radulfo, qu. 27 = Ia IIae, 3, 2;
Radulfo, qu. 29 = Ia IIae, 3, 4;
Radulfo, qu. 30 = Ia IIae, 4, 1;
Radulfo, qu. 35 = Ia IIae, 5, 2;
Radulfo, qu. 39 = Ia IIae, 5, 8;
Radulfo, qu. 41 = Ia IIae, 56, 1;
Radulfo, qu. 43 = Ia IIae, 51, 2;
Radulfo, qu. 44 = Ia IIae, 51, 3;
Radulfo, qu. 45 = Ia IIae, 63, 1;
Radulfo, qu. 46 = Ia IIae, 53, 1;
Radulfo, qu. 47 = Ia IIae, 59, 4;
Radulfo, qu. 48 = Ia IIae, 59, 5;
Radulfo, qu. 51 = Ia IIae, 55, 1;
Radulfo, qu. 52 = Ia IIae, 64, 2;
Radulfo, qu. 53 = Ia IIae, 64, 2;
Radulfo, qu. 54 = Ia IIae, 64, 3;
Radulfo, qu. 56 = Ia IIae, 71, 1;
Radulfo, qu. 58 = Ia IIae, 71, 2;
Radulfo, qu. 60 = Ia IIae, 6, 1;
Radulfo, qu. 61 = Ia IIae, 6, 4;
Radulfo, qu. 62 = Ia IIae, 6, 5;
Radulfo, qu. 63 = Ia IIae, 6, 6;
Radulfo, qu. 65 = Ia IIae, 6, 8;
Radulfo, qu. 66 = Ia IIae, 13, 1;
Radulfo, qu. 67 = Ia IIae, 13, 5;
Radulfo, qu. 68 = Ia IIae, 14, 2;
Radulfo, qu. 69 = Ia IIae, 14, 3;
Radulfo, qu. 70 = Ia IIae, 14, 6;
Radulfo, qu. 71 = Ia IIae, 8, 2;

1. Cf. *supra*, pp. 143ss.

Radulfo, qu. 73 = Ia IIae, 18, 3;
Radulfo, qu. 75 = IIa IIae, 123, 1;
Radulfo, qu. 76 = IIa IIae, 123, 4–5;
Radulfo, qu. 77 = IIa IIae, 123, 8;
Radulfo, qu. 78 = IIa IIae, 141, 1;
Radulfo, qu. 79 = IIa IIae, 141, 8;
Radulfo, qu. 80 = IIa IIae, 142, 1;
Radulfo, qu. 81 = IIa IIae, 117, 1;
Radulfo, qu. 82 = IIa IIae, 117, 2;
Radulfo, qu. 83 = IIa IIae, 117, 4;
Radulfo, qu. 84 = IIa IIae, 117, 6;
Radulfo, qu. 86 = IIa IIae, 119, 1–3;
Radulfo, qu. 87 (primo membro) = IIa IIae, 118, 1;
Radulfo, qu. 88 = IIa IIae, 134, 1;
Radulfo, qu. 89 = IIa IIae, 134, 3;
Radulfo, qu. 90 = IIa IIae, 135, 1;
Radulfo, qu. 91 = IIa IIae, 129, 3;
Radulfo, qu. 92 = IIa IIae, 129, 1;
Radulfo, qu. 93 = IIa IIae, 129, 8;
Radulfo, qu. 94 = IIa IIae, 130, 1–2;
Radulfo, qu. 95 = IIa IIae, 133, 1–2;
Radulfo, qu. 96 = IIa IIae, 157, 2;
Radulfo, qu. 97 = IIa IIae, 157, 1;
Radulfo, qu. 98 = Ia IIae, 46, 1;
Radulfo, qu. 99 = Ia, 49, 3;
Radulfo, qu. 100 = IIa IIae, 158, 1;
Radulfo, qu. 101 = IIa IIae, 115, 1;
Radulfo, qu. 102 = IIa IIae, 109, 1;
Radulfo, qu. 103 = IIa IIae, 109, 2;
Radulfo, qu. 104= IIa IIae, 168, 2;
Radulfo, qu. 105 = IIa IIae, 144, 1;
Radulfo, qu. 106 = IIa IIae, 144, 4;
Radulfo, qu. 107 = IIa IIae, 144, 2;
Radulfo, qu. 109 = IIa IIae, 58, 3;
Radulfo, qu. 110 = IIa IIae, 58, 4;
Radulfo, qu. 111 = IIa IIae, 58, 2;
Radulfo, qu. 112 = IIa IIae, 58, 12;
Radulfo, qu. 113 = IIa IIae, 57, 1;
Radulfo, qu. 114 = IIa IIae, 58, 6;
Radulfo, qu. 116 = IIa IIae, 61, 1;
Radulfo, qu. 117 = IIa IIae, 61, 2;
Radulfo, qu. 118 = IIa IIae, 58, 10;
Radulfo, qu. 119 = IIa IIae, 60, 1;
Radulfo, qu. 120 = IIa IIae, 61, 4;
Radulfo, qu. 125 = IIa IIae, 57, 4;
Radulfo, qu. 126 = IIa IIae, 57, 2;
Radulfo, qu. 128 = cf. *In IV Sent.*, d. 26, qu. 1 art. 1; (IIIa, Supplementum, 41, 1);
Radulfo, qu. 129 = IIa IIae, 59, 2;
Radulfo, qu. 130 = IIa IIae, 120, 1–2;
Radulfo, qu. 132–133 = IIa IIae, 59, 3;
Radulfo, qu. 134 = Ia, 79, 11;
Radulfo, qu. 135 (primo membro) = Ia IIae, 58, 1;
Radulfo, qu. 135 (secondo membro) = Ia IIae, 58, 2;
Radulfo, qu. 138 = Ia IIae, 57, 1;
Radulfo, qu. 139 = Ia IIae, 57, 2;
Radulfo, qu. 140 = Ia IIae, 57, 3;
Radulfo, qu. 141 = Ia IIae, 57, 4;
Radulfo, qu. 142 = IIa IIae, 47, 1;
Radulfo, qu. 143 = Ia IIae, 57, 5;
Radulfo, qu. 144 = IIa IIae, 47, 16;
Radulfo, qu. 145 = IIa IIae, 47, 11;
Radulfo, qu. 146 = IIa IIae, 47, 3;
Radulfo, qu. 147 = IIa IIae, 51, 1;
Radulfo, qu. 148 = IIa IIae, 51, 2;
Radulfo, qu. 149 = IIa IIae, 51, 3–4;
Radulfo, qu. 150 = IIa IIae, 47, 15;
Radulfo, qu. 157 = IIa IIae, 155, 2;
Radulfo, qu. 158 = IIa IIae, 155, 3;
Radulfo, qu. 161 = Ia IIae, 34, 1;
Radulfo, qu. 162 = Ia IIae, 34, 1;
Radulfo, qu. 163 = Ia IIae, 34, 3;
Radulfo, qu. 164 = Ia IIae, 32, 2;
Radulfo, qu. 165 = Ia IIae, 31, 2;
Radulfo, qu. 166 = Ia IIae, 31, 1.

Appendice II

Essendo ancora inedite le questioni di Radulfo sui lib. I e II del *De anima*, ho pensato che non fosse del tutto inutile fornire una trascrizione preliminare di tre delle questioni che più interessano la presente indagine, in modo da poter collocare in un quadro dottrinale meno frammentario gli elementi presi in considerazione nel terzo capitolo. Le tre questioni affrontano i problemi seguenti: *utrum anima habeat propriam operationem* (lib. I, qu. 9), *utrum potentie anime sint in anima sicut in subiecto uel in corpore* (lib. II, qu. 10), e, infine, *utrum potentie anime fluant ab essentia anime* (lib. II, qu. 11). Il testo che presento è il testo del ms. di Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252 (F)[1], testo che ho collazionato, ed eventualmente corretto, con il ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1059 (Pa)[2]; questi due testimoni del commento di Radulfo al *De anima* riportano un testo identico, salvo minime divergenze dovute per lo più ad errori di copia. Mi sono inoltre servito, benchè più sporadicamente, della copia del commento contenuta nel Vat. lat. 845, fol. 311ra–354vb (V), ms. che riporta un testo leggermente rielaborato[3].

1. Il ms. di Firenze contiene il *De anima* di Radulfo ai fol. 161ra–205vb. Il ms. è descritto da Fauser, *Der Kommentar*... cit., pp. 59–60; cf. anche G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: origini e Trecento*, «Memorie domenicane», 11, n.s., 1980, p. 330, e pp. 389–391; textscG. C. Garfagnini, M. R. Pagnoni Sturlese, G. Pomaro, S. Zamponi, *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, vol. 3 (Firenze, Pisa, Pistoia), Firenze 1982, pp. 49–51 (n. 31); su queste descrizioni si fonda J.–L. Deuffic, *Un logicien renommé*... cit., pp. 100–01.
2. Il Pal. lat. 1059 contiene le *questiones* di Radulfo sul *De anima* ai fol. 9ra–35rb; il ms. è descritto da Fauser, *Der Kommentar*... cit., pp. 62–63. Le questioni sulla *Metafisica*, contenute nello stesso ms. ai fol. 1ra–8vb, che Fauser attribuisce a Radulfo, sono in realtà un frammento del commento di Pietro d'Alvernia: cf. R. A. Gauthier, recensione di A. Monahan, *Questiones in Metaphysicam Petri de Alvernia*, in J. R. O'Donnell (ed.), *Nine Medieval Thinkers. A Collection of Hitherto Unedited Texts*, Toronto 1955, pp. 145–181, «Bulletin thomiste», IX, 3, 1954–56, pp. 960–61.
3. Il ms. è descritto da A. Pelzer, *Codices vaticani latini*... cit., pp. 210–15; cf. anche Fauser, *Der Kommentar*... cit., p. 63.

<Radvlphi Britonis Qvestiones svper Librvm De anima>

<Lib. I, qu. 9>

(Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, 165va–166ra; Pal. lat. 1059, fol. 11vb–12ra; Vat. lat. 845, fol. 316va–vb)

[Pa fol. 11vb] Consequenter queritur utrum anima habeat propriam operationem. Arguitur quod sic.

<1> Quia cuiuslibet potentie abstracte est operatio abstracta; modo anima intellectiua est potentia abstracta; ergo habet operationem abstractam. Maior patet: quia operatio proportionatur virtuti cuius est operatio, et ideo virtus abstracta habet operationem abstractam. Minor patet per Philosophum in principio II huius[4]: dicit enim quod anima quantum ad aliquam partem eius, scilicet intellectiuam, nullius corporis est actus; ergo est potentia abstracta a corpore, et per consequens habet operationem abstractam a corpore; et si habet operationem abstractam a corpore, illa est sibi propria, quia ex quo est [F fol. 165vb] abstracta non communicat corpori in illa operatione.

<2> Item. Philosophus dicit[5] quod si anima haberet propriam operationem, contingeret eam separari a corpore, et si non haberet propriam operationem, non contingeret eam separari [a corpore *add.* Pa]. Tunc arguo: illud quod potest separari a corpore habet propriam operationem in qua non communicat corpori; sed anima intellectiua potest separari a corpore; ergo etc. Maior patet per Philosophum, ut dictum est, et per Themistium ibidem[6]: dicit enim Themistius quod dignitas in natura est quod nichil sit [nichil sit F : ibi nichil est Pa ibi sit nichil V] otiosum; modo si anima intellectiua posset [possit Pa] separari a corpore et non haberet propriam operationem, tunc esset otiosa, quod est inconueniens. Minor patet per Philosophum II huius[7], vbi dicit quod anima intellectiua separatur ab aliis partibus anime sicut perpetuum a corruptibili.

<3> Tertio sic arguitur: illa operatio est propria anime que non exercetur per organum corporale; modo intelligere non exercetur per organum corporale; ergo videtur quod sit solius anime. Minor patet de se.

In oppositum videtur esse Philosophus in isto prohemio [*sic* F in prohemio huius Pa][8]. Et arguitur ratione: quia si aliqua esset operatio propria anime, maxime videretur intelligere; sed intelligere non est operatio propria anime; ergo

4. *De an.* II, 413 a 6–7.
5. *De an.* I, 403 a 10–12.
6. Themistius, *De an.*, I(ed. Verbeke p. 16, ll. 47–49, cf. anche p. 14, ll. 14–22).
7. *De an.* II, 413 b 24–27.
8. *De an.* I, 403 a 8.

etc. Maior patet: quia in ista operatione minus indiget anima corpore quam in aliis. Minor patet: quia intelligere uel est fantasia [intelligere... fantasia F : in intelligere nichil est quam fantasia Pa] uel non est sine fantasia, ut dicit Philosophus[9]; modo fantasia est virtus corporalis; ergo intelligere non est sine corpore.

Ad istam questionem dico quod aliquam operationem esse propriam anime potest intelligi dupliciter: uel quia non communicat corpori in illa operatione sicut instrumento, quia non est talis operatio exercitata per organum corporale, uel quia non communicat corpori in illa operatione sicut obiecto uel subiecto. Modo quando queritur utrum sit aliqua propria operatio anime, dico quod sic primo modo, scilicet in qua non [qua non Pa : quantum F] communicat corpori sicut instrumento uel organo corporali, sed secundo dico quod non habet aliquam propriam operationem in qua non communicat corpori sicut obiecto uel subiecto.

Primum declaratur sic: quia illa operatio est propria anime isto modo, in qua anima non operatur mediante aliquo organo corporali; modo aliqua [aliqua Pa : alia F] est operatio talis anime ad quam exercendam non indiget aliquo organo [aliquo organo F : organo corporali Pa], sicut est intelligere; ergo talis operatio est propria ipsius anime isto modo, scilicet in qua non communicat corpori sicut instrumento uel organo.

Secundum declaratur, et primo quod non habeat operationem propriam in qua non indiget corpore sicut obiecto, et hoc in hac vita: quia intelligere est quedam operatio que indiget fantasmate uel re fantastica sicut obiecto; modo res fantastica est res corporalis et fantasia est virtus corporea [corporea F : organica Pa]; ergo ad hoc quod anima intelligat, indiget corpore sicut obiecto uel sicut aliquo requisito propter representationem sui obiecti, ita quod ad hoc quod apprehendat suum obiectum indiget corpore; modo operatio que videtur maxime propria anime est intelligere; ergo si non potest exercere istam quin indigeat corpore sicut obiecto uel sicut aliquo requisito propter representationem sui obiecti, nullam operationem habet qua <non> [*suppl. ex* Pa] indiget corpore ad [ad F : et Pa] hoc ut ipsam exerceat.

Sed utrum indigeat corpore sicut subiecto ad exercendum suam operationem, Commentator diceret quod non, quia secundum ipsum substantia anime intellectiue non est perfectio corporis, et ideo intelligere, quod est operatio anime intellectiue, non est in corpore sicut in subiecto, et rationes istius opinionis in III huius apparebunt.

Sed quia ista opinio est erronea et contra fidem et veritatem, quia vile esset nature humane quod non haberet intellectum <sicut> perfectionem sui, et

9. *De an.* I, 403 a 8–9.

per consequens intelligere dependet ex corpore quodammodo sicut ex subiecto: quia operatio non [V fol. 316vb] est magis abstracta quam sit suum subiectum; modo anima intellectiua est forma substantialis corporis, sicut apparebit inferius, et perfectio corporis; ergo oportet quod intelligere sit in corpore sicut in subiecto; hoc tamen est per accidens: quia potentia anime intellectiue fundatur in essentia anime immediate, et secundum quod separabilis est, non est mediante organo corporali, et [F fol. 166ra] quia ipsa essentia anime intellectiue est in corpore et perfectio corporis, ideo per accidens isto modo est in corpore, quia est operatio anime dum existit in corpore, vnde accidit anime quod sit actu perficiens materiam secundum quod in ea fundatur potentia intellectiua. Cuius ratio est: si ipsa separata a corpore remanet [*sic* Pa remaneret F] potentia intellectiua, et ideo cum intelligere sit operatio anime mediante potentia intellectiua, [accipitur] [accipitur (?) PaF accidentaliter V *secl.*] per accidens est quod intelligere nostrum [*sic* PaV materiam F] in hac vita dependet ex corpore sicut [ut Pa] ex subiecto. Alie autem operationes anime, sicut [sicut Pa : sunt F] sentire etc. dependent ex corpore sicut ex subiecto, quia non fundantur [fundantur Pa : fanta^{tur} F] in essentia anime immediate, sed mediante corporali organo.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: potentie abstracte est operatio abstracta, verum est, sicut est abstracta sic habet operationem abstractam. Et cum dicitur: anima intellectiva est potentia abstracta, verum est isto modo, quia non habet organum corporale, et sic bene volo quod habet propriam operationem ad quam exercendam non indiget corpore sicut organo, sed non est potentia sic abstracta ita quod sit solum [solum F : seorsum Pa] separata a corpore.

Ad secundam. Cum dicitur: si anima habet operationem propriam etc., concedatur. Et cum dicitur: anima est separabilis a corpore, Commentator diceret quod non est [non est Pa : nisi esset F] separabilis a corpore secundum operationem, quia licet non intelligat in isto corpore, intelligit tamen in alio, licet secundum substantiam esset separabilis, sed de hoc non curo. Quando ergo dicitur: anima est separabilis, verum est. Ergo habet operationem propriam, verum est, tamen illa operatio non est talis qualem habet in hac vita, quia anima in hac vita intelligit ex sensatis et ymaginatis [ymaginatis Pa : imma^{ris} F], sed quando est separata a corpore non sic intelligit, sed per reuelationem superioris intelligentie uel per species infusas uel per habitus acquisitos hic uel secundum aliquem alium modum, et propter hoc dicit Philosophus in III huius[10] quod nos non [non Pa : nisi F] reminiscimur post mortem eorum que fecimus in hac vita.

10. *De an.* III, 430 a 23–25.

Ad tertiam rationem. Cum dicitur: illa operatio est propria anime que non exercetur per organum corporale, verum est, quia non dependet ex corpore sicut ex organo, non est tamen sic propria quin dependeat ex corpore sicut [Pa fol. 12ra] ex subiecto uel obiecto modo quo dictum est prius [prius F : primo Pa].

<Lib. II, qu. 10>

(Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, 170va–vb; Pal. lat. 1059, fol. 14vb; Vat. lat. 845, fol. 321vb–322ra)

Consequenter queritur utrum potentie anime sint in anima sicut in subiecto uel in corpore. Arguitur quod sint in anima.

<1> Quia sicut se habet potentia corporis ad corpus, sic se habent potentie anime ad animam; modo potentie corporis sunt in corpore sicut in subiecto, sicut potentia calefactiua ignis est in igne sicut in subiecto; ergo potentie anime sunt in anima sicut in subiecto. Maior patet per locum a simili. Minor patet de se.

<2> Item. In illo est potentia anime sicut in subiecto, cuius est operari secundum illam potentiam; modo operari secundum potentiam anime debetur ipsi anime, et maxime hoc est verum in ista operatione que est intelligere: quia anima est intelligens secundum se sine corpore, quia si anima non operaretur secundum se, tunc non posset separari a corpore, quia si esset separata a corpore et non haberet operationem propriam esset otiosa, quod est inconueniens, quia in natura nichil est otiosum.

Oppositum arguitur: quia cuius est actus, eius est potentia; modo actus et operatio totius coniuncti est et non anime; ergo potentia erit totius coniuncti et non anime. Maior patet per Philosophum in De sompno et uigilia[11]. Minor patet: quia Philosophus dicit I huius[12], de erroribus, [F fol. 170vb] quod simile est dicere animam gaudere uel tristari et dicere eam texere uel edificare, et inde sensu vult quod iste potentie anime sunt in organo corporali.

Ad istam questionem dico quod potentie anime distinguuntur per operationes; modo iste operationes anime, quedam sunt que sunt exercite per organum corporale, sicut videre, sentire et sic de aliis, alie sunt operationes que non sunt exercite per organum corporale, tamen licet ita sit, sunt totius coniuncti per animam, sicut intelligere est totius coniuncti, licet non sit exercitum per organum corporale, quia dicimus quod homo per se intelligit. Tunc dico quod

11. *De somn.*, 454 a 8.
12. *De an.* I, 408 b 11–13.

in potentiis illis que sunt principium operationum mediante organo corporali, iste non fundantur in essentia anime immediate, sed in toto coniuncto sunt ratione anime: quia eius, cuius est operari secundum aliquam potentiam, est illa potentia tamen [tamen F : et Pa] eo modo quo eius est operari; modo operari secundum illam potentiam est totius coniuncti mediante organo et ratione anime, ut homo audit per aurem et per oculum videt; ergo talis potentia est in organo [corporali *add.* Pa] uel in toto coniuncto mediante organo et ratione anime.

Si autem queratur de illis potentiis quarum operationes non sunt exercite per organum corporale, sicut est potentia intellectiua et volitiua, dico quod ista potentia anime fundatur in essentia anime: quia ille potentie quarum operationes sunt exercite per organum corporale sunt in toto coniuncto mediante organo; ergo per oppositum, ille potentie quarum operationes non sunt exercite per organum corporale non fundantur in aliqua parte corporis, sed in essentia anime immediate; sed talis est potentia intellectiua et volitiua; ergo fundantur in essentia anime immediate; tamen in hac vita semper est talis potentia in toto coniuncto, sicut intelligere est etiam [est etiam Pa : que est F] totius coniuncti. Sed in alia vita alium modum intelligendi habet anima, sicut per reuelationem superioris intelligentie uel per aliquem alium modum qui magis pertinet ad theologos.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: sicut se habent potentie corporis ad corpus etc., dico quod non est simile, quia potentia corporis est totius coniuncti, accipiendo corpus ut dicit totum aggregatum et non ut est materia pura [pura F : potentia Pa prima V], quia isto modo non habet aliquod accidens, quia ad operationes corporis sufficit corpus, sed ad operationes anime non sufficit anima, quia anima non est sufficiens principium illarum nisi mediante organo; bene tamen dicuntur potentie anime que sunt totius coniuncti per animam.

Ad aliam. Cum dicitur: in illo sunt potentie anime etc., concedatur. Et cum dicitur quod anime est operari, falsum est, ymmo totius coniuncti est operari mediante determinato organo, sicut <videre> [*suppl. ex* Pa] est totius coniuncti mediante oculo. Et cum dicitur quod anima <separari> [*suppl. ex* Pa] potest etc., dico quod illa operatio non est exercita [exercita Pa : educta F] per organum corporale, ideo potest esse anime separate, ut dictum est.

<Lib. II, qu. 11>

(Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, 170vb–171rb; Pal. lat. 1059, fol. 14vb–15ra; Vat. lat. 845, fol. 322ra–va)

Consequenter queritur utrum potentie anime fluant ab essentia anime. Arguitur quod non.

<1> Quia illud a quo aliquid fluit est transmutabile; essentia anime non est transmutabilis; ideo etc. Maior patet: quia fluxus est quedam transmutatio. Minor patet: quia essentia anime est simplex et indiuisibilis, transmutabile autem est diuisibile.

<2> Item. Ab eodem indiuisibili non possunt plura procedere, sicut apparet II De generatione versus finem[13], vbi dicitur quod [dicitur quod F : dicit Pa] idem secundum quod idem [secundum quod idem *iter.* F secundum idem Pa] natum est facere idem; modo essentia anime est vna et indiuisibilis; ergo ab essentia anime non possunt plures potentie procedere.

<3> Item. Si potentie anime procederent ab essentia anime, <autem [*leg.* aut] fluerent ab essentia anime> [autem… anime *suppl. ex* Pa: *om. per hom.* F] sicut a causa materiali uel formali uel efficiente uel finali; sed nullo istorum modorum fluunt ab essentia anime; quare etc. Probatio minoris: primo quod non fluant ab ea sicut a causa materiali: quia iste potentie anime non habent fundari in essentia anime sicut in subiecto, ymmo in toto coniuncto; nec etiam sicut a causa efficiente: quia causa efficiens est principium motus, sicut apparet II Phisicorum[14]; modo potentie non procedunt ab anima per motum [Pa fol. 15ra] et transmutationem; nec etiam sicut a causa formali, quia iste potentie sunt quedam accidentia anime; modo aliquid non est [de *add.* Pa] forma suorum accidentium; quare etc.; nec [F fol. 171ra] sicut a causa finali: quia anima ordinatur ad suas operationes; modo non potest ordinari ad suas operationes nisi mediantibus suis potentiis; ergo anima ordinatur ad potentias et non econuerso; ergo potentie anime nullo modo fluunt ab essentia anime.

Oppositum arguitur: quia illud quod est causatum ab essentia anime fluit ab essentia anime; potentie anime sunt causate ab essentia anime; ideo etc.

Et confirmatur: quia a quocumque fluit operatio, ab eodem fluit potentia que est principium illius operationis; modo operationes [anime *add.* Pa] fluunt ab essentia anime, sicut sentire et intelligere; quare etc.

Dico quod fluere ab aliquo potest intelligi dupliciter: vno modo cum quodam motu et transmutatione et proprio fluxu; alio modo potest accipi fluxus

13. *De gen. et corr.* II, 336 a 27–28; ma cf. Thomas, *Qu. disp. de spiritualibus creaturis* 10, arg. 14 (ed. Leon. t. XXIV.2, p. 102, l. 124, apparato delle fonti).

14. *Phys.* II, 194 b 29–32.

pro omni emanatione uel causalitate alicuius ab aliquo, et sic est improprie fluxus; modo potentie anime non fluunt ab anima proprio fluxu, quia quandocumque <aliquid> [*suppl. ex* Pa] fluit ab alio isto modo, illud a quo fluit est in potentia <ad illud> [*suppl. ex* Pa] et reducitur ad actum per transmutationem et motum ab aliquo agente; modo anima non est sic in potentia ad suas potentias quod reducatur de potentia ad actum <tanquam> [*suppl. ex* Pa] a generante per transmutationem et motum, ymmo ista potentia, qua anima est in potentia ad suas potentias, est potentia coniuncta actui, quia cum anima est introducta a generante, statim habet suas potentias ab eodem agente, mediante tamen anima; ergo potentie anime non fluunt ab essentia anime proprio fluxu.

Secundo dico quod potentie anime fluunt ab essentia anime accipiendo fluxum improprie, sicut dictum est: cuius ratio est quia illud quod causatur ab anima aliquo modo fluit ab anima siue ab essentia anime fluxu [improprie dicto *add.* Pa] qui est causalitas quedam; modo potentie anime sunt causate ab anima; quare etc. Maior patet. Probatio minoris: primo quod sint causate ab anima sicut a causa finali: quia potentie anime sunt sicut instrumenta anime mediantibus quibus anima est principium operationum, vnde iste potentie anime sunt fundate [fundate Pa : ? F] in organo sicut instrumento; modo agens instrumentale ordinatur ad agens principale; ergo iste potentie anime et organa in quibus sunt ordinantur ad animam sicut ad finem; etiam aliquo modo fluunt ab anima sicut a causa materiali, quia iste sunt in toto coniuncto mediante organo; <ergo> [*suppl. ex* P] aliquo modo sunt in anima sicut in subiecto, secundum quod anima est pars totius coniuncti.

De potentia intellectiua non est dubium quin [quin V : quia FPa] ista immediate fundatur in essentia anime et fluit [et fluit V : etiam fluunt F et fluis (!) Pa] ab anima sicut a causa efficiente secundum vnam opinionem, quia omnes operationes anime sunt in toto coniuncto per animam effectiue; ergo et potentie que sunt principium operationum sunt in toto coniuncto per animam, et hoc dicitur communiter, quod anima est principium suarum operationum, quia totum coniunctum per animam habet suas operationes.

Alia opinio ponit quod nullo modo anima est principium effectiuum suarum potentiarum, quia tunc idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem, quia anima esset in actu respectu suarum potentiarum inquantum eas efficeret et esset in potentia inquantum eis substaret.

Sed circa hoc est difficultas: quia si solum subiectum esset susceptiuum [susceptiuum F : receptiuum PaV] suarum passionum [passionum FP : operationum V] et eodem modo anima respectu suarum potentiarum, tunc non esset alia [alia F: aliqua Pa] ratio quare passio determinate esset in subiecto siue potentie anime in anima, sicut videmus de aere, qui solum est receptiuus luminis qui [qui F : et ideo Pa] solum habet lumen in potentia [*leg.* presentia]

corporis illuminantis; ergo cum subiectum determinet sibi suam passionem et anima suas potentias, videtur quod aliquam rationem effectiue habeat respectu earum [effectiue... earum PaV : habet pretendi (?) effectiue respectu earum F].

Item. Generans non causat [generat Pa] potentias anime uel alias passiones proprias consequentes essentiam anime uel alterius subiecti nisi mediante anima uel alia forma substantiali subiecti cuius sunt passiones; ergo [*in marg.* F] oportet quod illa forma que est media in isto ordine causalitatis aliquam causalitatem habeat per quam determinatur talis passio in subiecto, et hoc non est sola causalitas materialis, quia illud quod est in potentia secundum quod huiusmodi non determinat sibi aliquam passionem; ergo etc.

Notandum tamen quod ibi non est propria causalitas efficiens, quia talis est per transmutationem [F fol. 171rb] et motum, sed est ibi quedam originatio [orga° Pa] uel emanatio ad modum efficientis: quia hoc consequitur ex illo et habet esse ex esse illius secundum determinatum ordinem, et si sic dicatur, potest dici ad rationem quod talis potentia anime ad suas potentias est semper coniuncta actui et ideo [*om.* Pa] non est inconueniens sic aliquid esse in actu et in potentia respectu eiusdem; sed sic non est de potentia anime respectu operationis que est sentire et [uel Pa] intelligere, quia illa potentia est remota aliquando ab actu, et ideo non potest anima se ipsam ad talem actum reducere in tali operatione.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud a quo aliquid fluit etc., ista ratio via sua procedit, quia bene probat quod potentie anime non fluant ab essentia anime proprio fluxu, ymmo per simplicem emanationem, ut dictum est.

Ad aliam. Cum dicitur: ab eodem non procedit nisi idem etc., verum est immediate, sed ab eodem indiuisibili bene possunt plura procedere mediantibus diuersis organis [organis diuisis (?) Pa] et secundum ordinem quendam; modo sic procedunt iste potentie anime, quia iste procendunt ab essentia anime secundum quendam ordinem, quia primo [primo F : primum Pa] est potentia vegetatiua via [via Pa : viam F] generationis, deinde sensitiua et deinde intellectiua; via perfectionis est econuerso.

Ad aliam. Cum dicitur: aut fluerent ab essentia anime sicut a causa materiali etc., dico quod fluunt sicut a causa materiali aliquo modo, ut visum est. Et cum dicitur quod iste potentie non haberent fundari in essentia anime, verum est precise, sed fundantur in toto coniuncto tamen [*om.* Pa] per animam. Et cum dicitur quod non sunt [sit Pa] a causa efficiente, quia causa efficiens est vnum principium motus etc., verum est de efficiente per motum et transmutationem, sed aliud [ad Pa] est efficiens vnde principium [vnde principium Pa : ? F *om.* V] esse; modo anima non est efficiens respectu potentiarum per transmutatio-

nem et motum, sed per simplicem emanationem. Et cum dicitur: nec sicut a causa formali, verum est quod forme non est forma, anima [sed *praem.* Pa] est forma, quare etc. Et cum dicitur quod nec sunt [sicut Pa] a causa finali, falsum est, ymmo sunt sicut instrumenta ad essentiam anime. Et cum dicitur: anima est propter operationes, verum est, sicut causa est propter effectum, quia operationes sunt effectus anime.

Parte II

Edizione del testo

< Radvlphi Britonis >

< Qvestiones svper >
< Librvm Ethicorvm Aristotelis >

< Prohemivm >

Sicut dicit Tullius, libro De senectute, nihil est iocundius senectute dotata studiis iuuentutis. Vnde dicit: *quid enim iocundius senectute stipata studiis iuuentutis?* Quasi dicat: nihil. Et potest ista propositio sic declarari: quia illa vita nulla est iocundior in qua nulla tristitia est admixta; modo in vita stipata siue dotata studio iuuentutis nulla tristitia est admixta; ideo etc. Maior de se patet. Et minor etiam patet: quia iocunditas siue delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; modo philosophia est conuenientissima humano intellectui; ergo in tali vita nulla est tristitia admixta; ergo nihil est ista vita iocundius. Quod autem philosophia sit conuenientissima humano intellectui, hoc apparet: quia est eius vltima perfectio; modo ista est conuenientissima humano intellectui; quare etc.

Item. Hoc probatur per auctoritatem Maximi Valerii: vult enim in Epistulis suis: *bone mentis possessio nullum tristiorem fortune timet incursum*; modo possessio bone mentis est mens perfecta studio philosophie; ergo talis vita est sine tristitia, et per consequens nulla est ea iocundior.

BV¹V³V⁴

6 causatur BV⁴] ostenditur V¹ contingit (?) V³ **15** ea BV³V⁴] *om.* V¹

1 libro De senectute] *Cato maior De senectute* IX, 28 (ed. Wuilleumier p. 99). **6–7** iocunditas… conuenienti] diffinitio delectationis eruta ex Auic., *Metaph.* VIII, 7 (ed. Van Riet t. II, p. 432, uu. 67–68): «quoniam delectatio non est nisi apprehensio convenientis secundum quod est conveniens»; *ibid.* IX, 7 (ed. Van Riet t. II, pp. 507–08, uu. 9–20, et praecipue uu. 17–18): «in percipere quod suum conveniens et sibi aptum est bonum et delectatio»; quae multotiens ab Alberto et Thoma laudatur: cf. Albertus, *Super Ethica* II, 2 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 98, uu. 45–46); X, 1 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 708, uu. 79–80); Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 13 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 46, uu. 34–35, cf. adn. ad loc.). Istam diffinitionem adscribit Radulphus Auerroi, cf. *infra*, qu. 30, u. 32; qu. 163, uu. 21–23; qu. 170, uu. 7–8. **10** vltima perfectio] cf. Auerr., *In Phys.*, Prooemium (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 1H): «esse hominis secundum vltimam perfectionem ipsius, et substantia eius perfecta est ipsum esse perfectum per scientiam speculatiuam: et ista dispositio est sibi foelicitas et sempiterna vita». **12–13** in Epistulis suis] Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* IV, 4 (ed. Kempf p. 344, u. 6): «bonae mentis usurpatio nullum tristioris fortunae recipit incursum».

Item. Hoc apparet auctoritate Philosophi X Ethicorum: dicit enim quod philosophia mirabiles affert delectationes sinceritate et puritate; ergo talis vita est valde iocunda.

Philosophia autem prima sui diuisione diuiditur in speculatiuuam et practicam, et hanc diuisionem habemus ab Algazele in principio sue Metaphisice, et Auicenna in principio sue. Hoc etiam dicit Eustratius in principio istius libri Ethicorum, dicit enim sic: *philosophia in duas partes est diuisa, scilicet in theoricam et practicam.*

Ratio istius diuisionis est quia scientie distinguuntur secundum distinctionem rerum de quibus sunt; modo quedam res sunt que non dependent ex operatione nostra, que sunt res speculabiles, alie res sunt que dependent ex operatione nostra; modo scientie que sunt de rebus que non dependent ex operatione nostra, sed sunt res speculabiles, iste sunt scientie speculatiue, et de istis non intendo ad presens; alie scientie que sunt de rebus que dependent ex operatione nostra, iste sunt practice. Et iste scientie sunt duplices: nam quedam sunt operationes nostre que transeunt in materiam exteriorem, et de istis operationibus sunt scientie mechanice, que dicuntur scientie factiue, vt ars fabrilis, domificatoria et consimiles; alie sunt operationes nostre que remanent in agente, et de istis operationibus sunt scientie morales, et maxime scientia libri Ethicorum: ista enim scientia libri Ethicorum est de operationibus humanis pendentibus ex voluntate nostra recta ratione regulata, et tales operationes remanent in agente.

Iste autem scientie inter alias scientias sunt multum necessarie nature humane, et hoc apparet per Albertum in principio commenti sui, vbi dat dignitatem istius scientie inter alias, et hoc declarat ex quinque, et est vna ratio sua ista, scilicet vltima: quia illa scientia maxime debet ab omnibus appeti, que est directiua omnium humanarum operationum; modo ista scientia libri Ethicorum est huiusmodi; quare etc. Probatio minoris: quia nulla alia scientia de istis operationibus humanis recta ratione regulatis se intromittit, nisi sola philosophia moralis. Hoc etiam apparet auctoritate Soctratis, qui vult quod scientia

21 sue] Metaphisice *add.* V^1 **33** domificatoria BV^3V^4] domificatiua V^1

16 X Ethicorum] *Eth. Nic.* X, 1177 a 25–27: «Videtur igitur philosophia admirabiles delectationes habere, puritate et firmitate»; sed cf. *ibid.*, 1176 b 20: «delectationes sincere et liberalis». **20** ab Algazele] *Metaph.* I (ed. Muckle pp. 1–2, uu. 18–12). **21** Auicenna] *Metaph.* I, 1 (ed. Van Riet t. I, p. 1, uu. 7–9). **21** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 1, uu. 3–4). **24–25** scientie… sunt] adagium erutum ex Arist., *De an.* III, 431 b 24–25 (interpr. Guillelmi): «secatur igitur scientia et sensus in res»; cf., verbi gratia, Thomas, *Qu. disp. de veritate* 12, 13, arg. 4 in oppositum (ed. Leon. t. XXII.2, p. 410, uu. 69–71): «sed scientiae distinguuntur secundum res scitas, ut dicitur in III De anima»; Id., *In lib. De gen. et corr.*, Prooemium (ed. Leon. t. III, p. 261a): «Sicut tradit Philosophus in III *de Anima*, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent».

de moralibus est domina omnium scientiarum, et finaliter humanum intellectum terminat. Et ideo dicit Apulegius platonicus quod omnes philosophi in hac morali philosophia curauerunt vitam suam terminare et finire tanquam in ea que est media inter deos et homines. Vnde etiam Auicenna, postquam tractauit de metaphisica, vltimate tractat de moralibus, scilicet de hiis que pertinent ad mores, sicut de punitione malorum et remuneratione bonorum.

Hoc etiam apparet ex alio: quia, vt dicit Boethius II De consolatione, hec est propria condicio humane nature, vt excellat omnes alias creaturas si seipsam cognoscat, eadem tamen natura infra bestias detrudatur si nosse se deserit. Modo homo non potest perfecte se cognoscere nisi per istam scientiam quantum ad operationes humanas, vnde in hac scientia docentur regule, quibus expletis per operationem, omnis bestialitas humane rationi subiugatur, et tunc debet dici homo perfectus. Vnde Seneca XV epistula ad Lucilium dicit: si vis omnia tibi subicere, subice te rationi, multos enim reges si ratio te rexerit. Et ideo ista vita per quam appetitus sensuales, in quibus homo cum bestiis communicat, subpeditantur, est necessaria homini, propter quod ista scientia moralis est valde necessaria et vtilis cuilibet homini.

Tria autem sunt, secundum Philosophum VII Politicorum, que requiruntur vt aliquis in ista scientia proficiat, scilicet natura, consuetudo et ratio dirigens.

Natura: quia aliqui sunt qui ex propria natura sunt magis inclinati ad vnam virtutem quam ad aliam, sicut aliqui sunt magis inclinati ad audaciam quam ad aliam virtutem, alii ad magnanimitatem, alii ad iustitiam et sic de aliis; et sic natura est multum coadiuuans ad hanc scientiam. Aliqui etiam sunt, qui sunt indifferentes ad bonum et ad malum, sed per regulas et principia in ista scientia determinatas magis determinantur ad bona opera exequenda.

Requiritur etiam consuetudo: quia multum confert quod aliquis in iuuentute assuescat bonis operibus ad hoc vt sit virtuosus, quia omnes iste virtutes

39 dat BV^3V^4] ait V^1 **50** tractat BV^3V^4] tractauit V^1 **54** detrudatur *coni. ex* V^3 (redigatur *Boethius, cf. app. fontium*)] detruditur BV^1V^4 **54–55** deserit V^3V^4] despicit B despexerit V^1 **57** humane rationi subiugatur *coni. ex* V^4] rationem subiugat B humana rationem submergatur V^1 humana rationi subiugatur V^3 **70** determinatas BV^1V^4] determinata V^3

39 per Albertum] *Ethica* I, I, 1 (ed. Borgnet t. VII, 2b). **47** Apulegius] loc. non inuentum, sed sententiam hanc Apuleio adscribit Albertus, *Ethica* I, I, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 2a); sed cf. adn. ad Albertum, *Super Ethica* VI, 9, ed. Colon. t. XIV.2, p. 455, uu. 75–76. **49** Auicenna] cf. Albertus, *Ethica* I, I, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 2a–b). **52** II De consolatione] *De consol.* II, pr. 5 (ed. Moreschini p. 44, uu. 83–86): «Humanae quippe naturae ista condicio est, ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si nosse se desierit». **58** XV epistula ad Lucilium] cf. *Epist.* 37, 4 (ed. Reynolds t. I, p. 101, uu. 20–21). **63** VII Politicorum] *Pol.* VII, 1332 a 38–40, interpr. Guillelmi (ed. Susemihl p. 300, uu. 7–8): «At vero boni et studiosi fiunt per tria. Tria autem haec sunt natura, consuetudo, ratio»; sed cf. etiam *Eth. Nic.* X, 1179 a 20–21: «Fieri autem bonos existimant hii quidem natura, hii autem consuetudine, hii autem doctrina». **65–67** aliqui… de aliis] cf. *Eth. Nic.* VI, 1144 b 4–6.

generantur ex operationibus consuetis, ideo si aliquis iuuenis assuescit bonis operibus, de facili sine tristitia omnem sensualitatem derelinquit, secundum Commentatorem grecum hic; et ideo multum valet habere consuetudinem in bonis operibus. Etiam hoc apparet secundum intentionem Philosophi X Ethicorum: vult enim quod ista consuetudo audiendi bona vel spectandi hominem multum preparat ad virtutes: sicut enim terra bene preparata fructificat, si autem non sit preparata non fructificat, immo generat spinas et tribulos, ita mentes hominum in bonis operibus assuete ad habitum perfectum virtutis disponuntur. Consuetudo ergo multum iuuat ad habendum istam scientiam.

Etiam recta ratio, scilicet ratio dominans super appetitus sensuales: quod aliquis secundum motum appetitus sensualis non moueatur, immo quod cum consilio agat et prius deliberet penes se antequam ad opus accedat.

Ista autem moralis scientia, secundum quod vult hic Eustratius, habet tres partes, scilicet ethicam, yconomicam et politicam, secundum quod homo tripliciter potest considerari, vt dicit Albertus in commento suo. Potest enim homo considerari secundum se et absolute, et sic de operationibus istius ad finem ordinatis est scientia libri Ethicorum. Potest etiam homo considerari vt est pars domus, quia vnus homo sibi non sufficit ad necessaria vite, vt dicit hic Eustratius et Albertus, et ideo necessarium est quod habeat familiam que ipsum coadiuuet ad acquisitionem necessariorum ad vitam, et ideo dicit Eustratius quod homo non est natus vt solum sui curam habeat, sed etiam multorum; et ideo de istis operationibus hominis vt est pars multitudinis domestice est yconomica. Vlterius, vna domus non est sibi sufficiens ad bene viuere hominis, quia multis artificiis in domo vnusquisque indiget que difficilia essent reperiri in vna domo; et ideo necessarium est quod homo sit pars ciuitatis, vt a vicinis coadiuuetur in eis que sunt coadiuuantia ad suum viuere, sicut quod aliquis coadiuuetur ab alio quoad molendinum, ab alio quoad alia sibi necessaria; et ideo de istis operationibus hominis vt est pars ciuitatis est politica. Vlterius, non solum homo indiget istis multis artificiis et vicinorum coadiu-

73 assuescit *coni.*] assuescat $BV^1V^3V^4$ (assuescat… derelinqueret B) **80** perfectum BV^1V^3] perfecte V^4

74–75 secundum Commentatorem grecum hic] cf. Michael Ephesinus, *Enarr.* X, 11 (ed. Mercken t. III, p. 454, uu. 74–92). **76–77** X Ethicorum] cf. *Eth. Nic.* X, 1179 b 20–26. **78–81** sicut… disponuntur] cf. *Eth. Nic.* X, 1179 b 23–26: «Sermo autem et doctrina ne quando non in omnibus potest, set opus est preparatam esse consuetudinibus auditoris animam ad bene gaudere et odire, quemadmodum terram nutrientem semen»; et Michael Ephesinus, *Enarr.* X, 11 (ed. Mercken t. III, p. 456, uu. 28–33): «Oportet igitur nos praeparare ad susceptionem dictorum *velut terram*. Ut enim haec praeparata fructificat, non praeparata autem spinas fert et corrumpit suppositum fructum frumentum, sic et anima nostra, si non praecuretur et abiisiat falsam gloriationem, vel non accipiet veritatem vel, siquidem certe et accidat hoc, inaniter fiet». **79** spinas et tribulos] cf. *Gn.* 3, 18: «spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbas terrae»; *Hbr.* 6, 8: «proferens autem spinas et tribulos reproba est et maledictio proxima».

uatione ad suum bene viuere, immo etiam indiget quod mali castigentur et puniantur et quod boni premientur, et ideo necessaria est rethorica, que subalternatur politice, et hoc vt compescantur malitie et fatuitates iuuenum et vt puniantur malefactores et premientur benefactores: rethorica enim est de quibusdam communibus applicatis ad ciuile negotium.

Sic ergo sunt tres partes istius scientie moralis, scilicet monostica, yconomica et politica. De politica vel yconomica non intendo ad presens, sed de ethica, *cuius subiectum est melioratio vnius hominis secundum se*, secundum quod dicit hic Eustratius, *vt bonus et optimus fiat, prudenter viuens, rationem habens, ire et concupiscentie dominans et motibus earum obuians, de omnibus paratus reddere rationem quecumque agit: etiam si nullus querat rationem, quod possit penes se reddere rationem de illis que agit.* [Sed Albertus dicit quod subiectum ibi est bonum agibile vt pertinet ad vnum hominem].

Finis siue causa finalis istius scientie, vt dicit Eustratius et Albertus, est subiugatio virtutum irrationalium rationi, vnde Eustratius dicit: *oportet omnes virtutes irrationales finaliter mortificare et sic rationi subicere vt in nullo contradicant rationi.*

Sed est intelligendum quod duplex est hic finis: vnus est intrinsecus, qui est cognitio istorum agibilium que ad vnum hominem pertinent, et finis vltimatus est operatio istorum: quia sola cognitio istorum agibilium non est hic finis nisi vt ex illa aliquis operetur, quia parum proficit speculari mores nisi aliquis operetur, quia, vt dicitur II huius, istud negotium non est vt speculemus sed vt boni fiamus.

Causa efficiens fuit Aristoteles, quia, vt dicit Eustratius, *philosophia in duas partes est diuisa, scilicet in theoricam et practicam, et circa ambas studuit Aristoteles*, vt dicit, *arte et doctrina animos hominum istruens.*

Causa formalis hic est sicut in aliis libris duplex, scilicet forma tractandi et forma tractatus: forma tractandi est modus procedendi, et procedit hic auctor diffiniendo, diuidendo, probando et improbando; forma tractatus est diuisio scientie a doctore.

110 hic BV^3V^4] *om.* V^1 **113–114** Sed…hominem $BV^1V^3V^4$] *secl.* **119** est^2 BV^3V^4] *om.* V^1

85 Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 1, uu. 10–11). **87** Albertus in commento suo] *Ethica* I, I, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 16a); cf. *Super ethica*, Prologus (ed. Colon. t. XIV.1, p. 3, uu. 6–16). **91** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, pp. 2–3, uu. 40–46). **91** Albertus] re uera Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, uu. 55–67). **92–93** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 3, uu. 48–52). **95–100** Vlterius…politica] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, uu. 67–75). **110** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 2, uu. 20–27). **113** Albertus] *Super ethica*, Prologus (ed. Colon. t. XIV.1, p. 3, uu. 69–73), sed cf. *infra*, qu. 3, u. 47 cum adn. **115** Eustratius et Albertus] Eustratius, *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 6, uu. 36–40); et cf. Albertus, *Ethica* I, I, 6 (ed. Borgnet t. VII, p. 15a–b). **116** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 6, uu. 40–47). **123** II huius] *Eth. Nic.* II, 1103 b 26–31, cf. *Eth. vetus*. **125** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 1, uu. 3–6).

Titulus, vt dicit Eustratius, talis est: INCIPIT ETHICA ARISTOTELIS TRAGELITE AD NICHOMACVM, et dicitur ad Nichomacum quia gratia Nichomaci discipuli sui istum librum fecit.

Sed antequam ad litteram descendamus quedam in generali sunt querenda.

132 Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 5, uu. 22–24).

<Qvestiones extra Litteram>

<Qvestio 1>

Primo, vtrum de istis operationibus precedentibus virtutes et etiam sequentibus sit scientia.

Arguitur quod non.

<1> Quia de singularibus non est scientia; modo iste operationes sunt singulares, quia omnis operatio est circa singularia, sicut habetur prohemio Metaphisice; ergo de istis non est scientia. Maior apparet I Posteriorum.

<2> Item. Scientia est solum de incorruptibilibus et de hiis que sunt impermutabilia et vniformiter se habentia; modo iste operationes humane sunt mutabiles; quare de istis non est scientia. Maior patet I Posteriorum et per Boethium in Arismetica sua. Minor patet: quia iste operationes fiunt a voluntate nostra et talia sunt mutabilia, quia voluntas nostra se habet ad opposita.

<3> Item. Illud de quo est scientia debet esse idem apud omnes; modo iste humane operationes non sunt eedem apud omnes; quare etc. Maior patet. Et minor: quia quod est virtus apud quosdam, est vitium apud alios in alia regione.

<4> Item. In omni scientia multum proficit scire; sed in ista scientia parum proficit scire; ergo cognitio que est de istis operationibus non est scientia. Minor patet II huius: dicit enim Philosophus quod in ista scientia parum proficit scire sed magis operari.

B(P)V¹V³V⁴

---

10 sua BV³V⁴] *om.* V¹ **14** est…est *coni. ex* V¹] esset…esset BV³V⁴

5–6 prohemio Metaphisice] *Metaph.* I, 981 a 16–17; cf. etiam *Eth. Nic.* II, 1107 a 31; III, 1110 b 6–7; VI, 1141 b 16; 1143 a 32–33; VII, 1147 a 3–4. **6** I Posteriorum] *An. post.* I, 87 b 38–39. **9** I Posteriorum] *An. post.* I, 75 b 21–26. **10** Arismetica] *Inst. Arithm.* I, 1 (ed. Friedlein p. 8, uu. 11–15): «Haec igitur quoniam, vt dictum est, natura inmutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque esse dicuntur. Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur». **11** voluntas…ad opposita] adagium erutum ex Arist. *De interpr.*, 22 b 36–23 a 6 (interpr. Boethii), et ex *Metaph.* IX, 1048 a 8–16; cf. R. A. Gauthier, Préface, in Thomas, *Sent. lib. De anima*, ed. Leon. t. XLV.1, p. 273*. **18** II huius] *Eth. Nic.* II, 1105 b 2–3.

<5> Item. Omnis scientia aquiritur per sillogismum et per inductionem vel per entimema vel per exemplum, et hanc rationem tangit Socrates in libro Menonis; modo isti mores nullo istorum modorum possunt sciri: primo non per sillogismum, quia in istis operationibus non potest haberi vniuersalis propositio, quia semper habent instantiam; non ergo possunt sciri per sillogismum vel entimema; nec potest esse ibi exemplum, quia quod est conueniens et laudabile in vno particulari esset vituperabile in alio particulari; nec potest ibi esse inductio, quia inductio procedit ex singularibus verisimilibus ad vniuersale; modo in istis moribus non est aliquid verisimile in diuersis indiuiduis, quia illud quod est laudabile in vno indiuiduo esset vituperabile in alio.

<6> Socrates etiam addebat alias rationes, et ideo dicebat quod virtus non erat scibilis nec discibilis, immo a deo erat virtus immissa, et ideo dicebat quod rogandum erat et sacrificandum diis vt homines essent virtuosi.

In oppositum est Philosophus et commentatores eius, qui de istis moralibus nobis tradit scientiam.

Ad istam questionem dico duo. Primo: quod de istis moralibus potest esse scientia. Secundo dico quod non est eque certa sicut sunt scientie speculatiue.

Primum declaratur sic: quia de eo quod est ens et quod potest esse notum intellectui nostro et quod habet proprietates que possunt de ipso demonstrari secundum possibilitatem materie potest esse scientia; modo iste operationes humane sunt entes, quia aliter non deberent homines puniri propter malefacta nec premiari si bene fecerint, nisi iste operationes essent entes. Etiam iste operationes sunt note intellectui nostro, sicut operatio magnanimitatis, liberalitatis et sic de aliis. Vlterius iste habent aliquas proprietates que de ipsis possunt demonstrari, sicut quod operationes que fiunt ex voluntate regulata et ex habitu fiunt cum delectatione et quod omnis abstinentia vincit concupiscentiam, vnde magnanimus habet quasdam proprietates et liberalis alias et fortis et sic de aliis que declarantur hic de ipsis. Ergo de istis operationibus est scientia.

Secundum declaratur: quia in humanis operationibus non potest aliquid eque firmum et eque stabile reperiri sicut in rebus speculabilibus que sunt extra animam propter diuersas circumstantias hominum particularium et regionum, vnde secundum condiciones et statum hominum iste operationes debent

20 et V^1V^4] vel BV^3 **22** istorum modorum BV^3V^4] *inv.* V^1 **25** entimema] per *praem.* V^1 etiam *praem.* V^3 **34** tradit scientiam BV^4 (tradidit scientiam V^3)] scientiam .didum. (?) V^1 **40** malefacta BV^1] maleficium V^3 maleficia (?) V^4 **41** Etiam BV^3V^4] Et V^1 **47** hic de ipsis V^3V^4] *om.* B de ipsis *om.* V^1 **49** eque[1] *coni. ex* BV^3] esse V^1 *om.* V^4

21–22 in libro Menonis] re uera Arist., *An. post.* I, 71 a 5–11 (recensio Guillelmi): «Similiter autem et circa orationes et que per sillogismos et que per inductionem [...] Similiter autem et rethorice persuadent; aut per exempla, quod est inductio, aut per entymemata, quod quidem est sillogismus». **30** Socrates] cf. Plato, *Meno* 99 e (ed. Kordeuter–Labowsky p. 44, uu. 15–17); et cf. Albertus, *Ethica* I, I, 3 (ed. Borgnet t. VII, p. 4a).

immutari: non enim esset iustum quod quidam rusticus et rex pari punitione puniantur vel pari premio premientur; et ideo non est eque certa scientia de istis sicut de rebus que vniformiter se habent. Et ideo Philosophus I huius dicit quod de istis operationibus sufficit certificare secundum possibilitatem materie subiecte.

Sed est intelligendum, ne oporteat de hoc facere questionem, quod hec scientia moralis in genere potest dici vna, quia omnes humane operationes via perfectionis ordinantur ad politicam, vnde ista est principalis inter scientias morales; sed via doctrine et vtilitatis ethica est vniuersalior et prior, sed politica est magis vt finalis, et ideo operationes hominis vt est pars ciuitatis sunt completiores quam eius operationes considerati secundum se, et hoc in vita actiua, quia in vita contemplatiua speculatio veritatis est vltimata hominis perfectio.

Sed ista scientia moralis habet multas partes speciales, et si aliquis obiciat quod scientia partis non debet esse distincta a scientia totius, modo scientia libri Ethicorum est de operationibus vnius hominis et scientia libri Politicorum est de operationibus hominis vt est pars ciuitatis, ergo cum homo consideratus secundum se et consideratus vt cum aliis se habeat vt pars et totum, videtur esse eadem de vtriusque operationibus, et sic ista scientia non erit distincta a politica, dico ad hoc quod quedam sunt tota continua et quedam sunt alia tota que habent vnitatem ordinis; modo in totis secundo modo dictis, pars secundum se potest habere aliam operationem ab operatione sua vt est pars totius, sicut miles secundum se potest habere aliquam operationem et aliam habet vt est pars in exercitu; ergo eodem modo homo secundum se potest habere aliam operationem et aliam vt est pars ciuitatis, et ideo de istis operationibus erunt distincte scientie speciales, tamen vna scientia est generalis moralis.

Et si dicas: quomodo differenter determinatur hic de istis operationibus et in Magnis Moralibus, et quare illa vocantur Magna Moralia, cum ille liber de Magnis Moralibus sit multo minor quam iste? Albertus in lectura sua facit de hoc mentionem et allegat ibi quendam commentatorem arabicum, et dicit secundum illum commentatorem quod in Magnis Moralibus determinatur de istis operationibus magis secundum vsum, sed hic determinatur de ipsis quoad generationem et principia virtutum, et ideo dicit istam scientiam esse de principiis moralium, sed Magna Moralia dicit esse de vsu moralium virtutum, et ideo dicuntur Magna Moralia, quia finaliter omnis scientia de moralibus est

59 politicam *coni. ex* BV^3] politicos V^1 polichios V^4 **69** videtur BV^{3}V^4] videntur V^1

54 I huius] *Eth. Nic.* I, 1094 b 11–12. **71–77** quedam sunt tota… moralis] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, uu. 78–106, cf. adn. ad loc.). **80** Albertus in lectura sua] *Super ethica*, Prologus (ed. Colon. t. XIV.1, pp. 2–3, uu. 69–1).

propter operationem, et quia ibi determinatur de vsu istarum, qui existit in operatione secundum istas virtutes, ideo dicuntur Magna Moralia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: de singularibus non est scientia, verum est vt singularia sunt. Et cum dicitur: iste operationes sunt singulares etc., dico quod de istis vt sunt in singularibus indiuiduis non est scientia, sed quantum ad rationem vniuersalem istarum, de istis est scientia, vt considerantur in vniuersali.

Ad aliam. Cum dicitur: scientia est de incorruptibilibus et de impermutabilibus, verum est, non tamen oportet quod omnia de quibus est scientia sint equaliter impermutabilia et incorporalia, sed secundum possibilitatem materie subiecte. Et cum dicitur: iste operationes humane sunt mutabiles etc., dico quod in vniuersali non sunt mutabiles: licet in particulari sint mutabiles, non tamen habent tantam immutabilitatem sicut res speculabiles extra animam. Et cum dicitur: fiunt a voluntate nostra que se habet ad opposita, dico quod licet hec voluntas signata vel illa se habet ad opposita, tamen non oportet quod omnes homines habeant eandem voluntatem, vnde quamuis in voluntate istius sit abstinere a generatione et in voluntate alterius et sic in multis, tamen secundum omnes homines hoc non est possibile, quia tunc periret species. Ita dico quod licet hec voluntas particularis se habeat ad opposita et illa, tamen quod voluntas humana absolute se habeat ad opposita non oportet, immo necessarium est aliquos operari secundum virtutes. Vel potest dici quod licet operari sic vel sic sit ad vtrumlibet, tamen in habente habitum virtutis per consuetudinem non est ad vtrumlibet vt sic operetur, immo sicut natura inclinat vniformiter ad vnam partem, ita aliquis habens habitum virtutis semper ad operationem secundum illam virtutem inclinatur, immo si male faceret tristaretur.

Ad aliam. Illud de quo est scientia est idem apud omnes, concedo quod est idem apud omnes secundum speciem, et hoc vbicumque habet esse, vnde non oportet quod apud omnes sit. Et cum dicitur: mores non sunt idem apud omnes, verum est quod singulares operationes non sunt eedem apud omnes, tamen iste operationes sunt eedem secundum speciem apud omnes apud quos est virtus. Et cum dicitur quod illud quod est virtus in vna regione est vitium in alia, dico quod licet in diuersis regionibus iste virtutes particulares sint diuersificate, tamen ratio vniuersalis virtutis, in quocumque siue vbicumque existat, vniformiter debet esse.

Ad aliam. In qualibet scientia multum proficit scire etc., dico quod in ista scientia plus proficit operari quam scire, sed in speculatiuis scientiis, que ordi-

87 istarum BV^3V^4] istorum V^1 **122** etc. BV^3V^4] *om.* V^1

96–97 secundum… subiecte] cf. *supra*, u. 54 cum adn.

nantur ad scire, hoc habet veritatem, et in practicis scientiis proficit scire non propter scire, sed propter operari; et ideo cum ista scientia sit practica, ideo melius est ibi operari quam scire, vnde multum proficit hic operari secundum regulas in ista scientia traditas.

<* * *>

Et per idem potest dici ad rationem Socratis: quia iste virtutes quantum ad esse quod habent in virtuoso non discuntur, sed per operationes et consuetudinem acquiruntur virtutes, sed virtus discitur quantum ad passiones que insunt virtuoso. Vnde virtus quantum ad esse quod habet in virtuoso est consuetudinalis, sed quantum ad passiones virtuosi, sicut liberalis, magnanimi et sic de aliis, discitur.

<Qvestio 2>

Consequenter queritur vtrum scientia moralis sit practica vel speculatiua.

Arguitur quod sit speculatiua.

<1> Quia illa scientia que est de entibus que sunt a natura est speculatiua; sed scientia moralis est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia talia entia que sunt naturalia non sunt nostra opera sed sunt a nobis speculabilia. Minor apparet per Philosophum in II huius, qui vult quod virtutes sunt quodammodo a natura.

<2> Item. Illa scientia est speculatiua que est propter scire et propter fugam ignorantie; modo ista scientia moralis est huiusmodi; quare etc. Maior patet de se. Minor etiam apparet: quia in ista scientia intendimus cognoscere virtutes, quia inquirimus hic quid est virtus in genere et quid est vnaqueque virtus in speciali; modo diffinitio que dicit quid est rei facit scire rem, ideo etc. Quare etc.

In oppositum est commentator Eustratius et Albertus. Et arguitur ratione: quia illa scientia est practica que est de entibus a nobis operatis; sed ista scientia moralis est huiusmodi; quare etc. Maior patet: quia in hoc differt scientia speculatiua a practica: quia practica est de operatis a nobis, speculatiua non. Minor patet: quia ista scientia est de humanis operationibus; modo iste operationes sunt ex voluntate nostra.

B(P)V¹V³V⁴

124 veritatem *coni. ex* V¹] vnitatem BV³ virtutem V⁴ **128** ∗∗∗] *hic deficit resp. ad arg. 5* **6** in V³V⁴] *om.* BV¹ **8** fugam BV¹V³] iugum V⁴ **12–13** ideo etc. Quare etc. V¹V⁴] quare etc. B ideo etc. V³

6 II huius] *Eth. Nic.* II, 1103 a 23–26. **14** commentator Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 1, uu. 10–13). **14** Albertus] *Super ethica*, Prologus (ed. Colon. t. XIV.1, p. 4, uu. 19–22).

Dico ad questionem quod scientia moralis est practica.

Quia scientia practica est illa que est propter operari et que est de entibus ex voluntate nostra pendentibus; modo ista scientia moralis est propter operari et est de entibus que pendent in esse ex voluntate nostra; quare etc. Maior patet ex differentia quam Philosophus ponit II Metaphisice inter scientiam practicam et speculatiuam: nam scientie speculatiue sunt propter veritatem et scire, sed scientie practice sunt propter operationem; etiam scientie practice sunt de hiis que sunt operata a nobis, sed speculatiue non, sicut apparet per Algazalem in principio sue Metaphisice et per Auicennam in principio sue. Minor patet: quia hec scientia non est propter scire mores sed propter operari, vt dicitur II huius, et isti mores sunt ex operationibus nostris generati. Vnde omnia hic determinata vel sunt operationes nostre vel causata ex operationibus nostris, sicut sunt virtutes.

Tunc ad rationes. Ad primam. Illa scientia que est de entibus naturalibus etc., concedo ita quod sint complete a natura. Et cum dicitur: ista scientia est de illis que sunt a natura, dico quod falsum est. Et cum dicitur: Philosophus II huius hoc dicit, dico quod licet inclinationes ad virtutes insint homini a natura, tamen virtutes habent esse perfecte ex operationibus nostris.

Ad aliam. Illa scientia est propter scire etc., concedo si sit principaliter propter scire. Et cum dicitur: ista scientia est propter scire, dico quod falsum est. Et cum dicitur: nos ibi inquirimus quid est virtus etc., dico quod licet ibi diffiniantur virtutes morales, tamen iste diffinitiones non dantur propter scire istas principaliter, sed vt, istis virtutibus scitis, procedamus ad operationes secundum virtutes, et ideo finis vltimatus hic est operatio.

<Qvestio 3>

Consequenter queritur de subiecto huius libri, quid sit ibi subiectum: vtrum operatio humana vel virtus vel felicitas vel bonum agibile.

Arguitur quod virtus sit hic subiectum.

<1> Quia illud de quo principaliter hic determinatur est hic subiectum; modo per totum istum librum Ethicorum determinatur de virtutibus et generationibus istarum; ergo virtus est hic subiectum.

B(P)V^{1}V^{3}V^{4}(uu. 1–3, 10–95)

20 moralis BV^{3}V^{4}] de moralibus V^{1} **24** Philosophus ponit V^{3}V^{4}] *inv.* BV^{1} **26** etiam BV^{1}] et V^{3}V^{4} **30** hic *coni. ex* V^{1}] hec BV^{3}V^{4} **38** scientia] que *add.* BV^{3}

24 II Metaphisice] *Metaph.* II, 993 b 19–21. **27** per Algazalem] *Metaph.* I (ed. Muckle p. 1, uu. 20–26). **28** per Auicennam] *Metaph.* I, 1 (ed. Van Riet t. I, pp. 1–2, uu. 7–19). **30** II huius] cf. *supra*, Prohemium, u. 123 cum adn.

<2> Item. Illud est subiectum in scientia a quo intitulatur; modo ista scientia intitulatur de moribus; quare etc. Maior patet: quia scientia videtur debere intitulari a subiecto. Minor patet: quia sic intitulatur: Incipit Liber Moralium.

Oppositum huius arguitur. Quia quod est inquisitum in scientia non est ibi subiectum; modo in ista scientia inquiritur quid est virtus et quomodo generatur; quare etc.

Deinde arguitur quod felicitas sit hic subiectum.

<3> Quia illud est hic subiectum quod principaliter hic consideratur; modo felicitas est huiusmodi, quia est finale ad quod omnes virtutes terminantur et omnes humane operationes; quare etc.

Oppositum arguitur. Quia quod est finis consideratus in scientia non est ibi subiectum; sed felicitas est finis in ista scientia; quare etc. Maior patet: quia finis et materia non coincidunt, vt apparet II Phisicorum. Minor patet: quia omnes operationes humane finaliter ordinantur ad felicitatem.

Deinde arguitur quod operatio humana non sit ibi subiectum.

<4> Quia subiectum in scientia debet esse commune ad omnia ibi determinata; sed operatio humana non est communis ad omnia hic determinata; ideo etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia VII huius determinatur de virtute heroica, modo virtus heroica non est virtus humana; etiam de felicitate determinatur X huius et I; modo felicitas non est bonum humanum, immo est bonum diuinum, vt dicit Eustratius X huius.

<5> Item. Illud non est subiectum in ista scientia, quod non est primo notum hic; sed humana operatio non est hic primo nota; quare etc. Maior patet: quia de ratione subiecti est quod sit primo notum, quia de subiecto presupponimus quid est et quia. Minor patet: quia in agibilibus finis se habet vt principium [vt premissa] in demostrationibus, vt dicitur II Phisicorum; ergo, cum ista scientia sit scientia de agibilibus, finis in ista scientia est magis notus operationibus ordinatis ad finem; ergo humana operatio non est hic maxime nota, immo finis ad quem ordinatur.

11 ibi subiectum V^3V^4] subiectum in ea B in illa subiectum P hic subiectum V^1 **14** hic consideratur BV^3V^4] *inv.* V^1 **15** finale $BV^1V^3V^4$] finis P **17–18** ibi subiectum V^3V^4] subiectum in ea B subiectum illius P hic subiectum V^1 **24** VII huius BV^1V^3] in hac scientia P in ista scientia V^4 **32** vt premissa $BPV^1V^3V^4$ (et *praem.* P)] *secl.*

19 II Phisicorum] cf. *Phys.* II, 198 a 22–24. **27** Eustratius X huius] cf. Michael Ephesinus, *Enarr.* X, 8 (ed. Mercken t. III, p. 410, uu. 11–23). **32** II Phisicorum] cf. *Phys.* II, 200 a 15–30; et cf. Auerr., *In Phys.* II, comm. 89 (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 84C): «principium enim in cognitatione est finis in operatione, et finis in cogitatione est principium in operatione»; cf. etiam *Eth. Nic.* VI, 1140 b 16–17: «Principia quidem enim operabilium, cuius gracia operabilia»; VII, 1151 a 16–17: «In accionibus autem quod cuius gracia principium, quemadmodum in mathematicis supposiciones» (cf. adn. ad Thomam, *Qu. disp. de quolibet* I, 1, 1, ed. Leon. t. XXV.1, p. 55, uu. 75–76).

Oppositum arguitur. Quia illud est subiectum in ista scientia quod est commune ad omnia hic determinata; modo operatio procedens a ratione regulata est commune ad omnia hic determinata, siue bonum agibile; quare etc.

Et confirmatur: quia sicut bonum agibile in communitate siue in ciuitate est subiectum in politica et bonum agibile in domo est subiectum in yconomica, ita etiam bonum agibile vnius homini secundum se debet esse subiectum in isto libro Ethicorum, siue operatio humana. Vnde non differt quod dicatur siue bonum agibile vnius hominis esse ibi subiectum siue operatio humana, quia vbi non est operatum aliquod preter operationem, que remanet in agente, ibi idem est operatio et bonum agibile.

Diuerse sunt opiniones quid sit subiectum in isto libro: Eustratius ponit quod melioratio vnius hominis vt bonus et optimus fiat est hic subiectum. Alii ponunt quod felicitas sit hic subiectum; alii ponunt quod virtus siue mos vnius hominis sit ibi subiectum. Verumptamen ad presens dico quod bonum agibile ad finem ordinatum est hic subiectum siue operatio hominis secundum se.

Quia illud est subiectum in scientia aliqua quod est ibi primo notum et quod principaliter ibi consideratur et ad quod omnia in scientia determinata habent attributionem, quia ista sunt de ratione subiecti; modo bonum agibile est tale in ista scientia: quia nos supponimus in hac scientia bonum agibile esse et quid est, etiam bonum agibile siue operatio humana ad finem ordinata hic principaliter consideratur, quia licet hic consideretur de virtute, non consideratur de ipsa nisi inquantum generatur ex operationibus vel vt est principium operationum, quia nullus considerat virtutem nisi vt operetur secundum eam.

Et confirmatur: quia illud hic principaliter consideratur ad quod omnia hic determinata habent respectum; modo omnia hic determinata habent respectum ad operationes humanas ad finem ordinatas, sicut virtus etiam habet respectum ad istas, vnde virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit, vnde in diffinitione virtutis ponitur opus tanquam aliquid notius ea. Etiam felicitas non consideratur hic nisi vt est finis humanarum operationum; etiam ipsamet felicitas consistit in operatione secundum intellectum speculatiuum et maxime respectu primorum intelligibilium, et felicitas practica consistit in operatione circa ista agibilia. Ergo bonum agibile vnius hominis ad finem ordinatum siue operatio humana est subiectum in ista scientia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Illud de quo principaliter determinatur etc., verum est, et ad quod omina alia habent attributionem. Et cum dicitur: virtus

46 Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 2, uu. 20–39). **47** Alii] cf. Albertus, *Super ethica*, Prologus (ed. Colon. t. XIV.1, p. 3, uu. 61–64); Id., *Ethica* I, I, 5 (ed. Borgnet t. VII, p. 13b). **48** alii] cf. Albertus, *Ethica* I, I, 5 (ed. Borgnet t. VII, p. 13a): «Stoicis autem placuit, et maxime Socrati, quod virtus secundum hoc quod est ultimum in bono, esset id de quo considerat moralis sicut de subjecto». **49–50** bonum agibile… secundum se] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, uu. 50–54). **62–63** virtus… reddit] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 15–17.

est huiusmodi, falsum est, immo virtutes hic determinate habent attributionem ad operationes et non econuerso, quia aliquis non quereret virtutem nisi propter operationem.

Ad aliam. Illud est subiectum in scientia a quo intitulatur, dico quod non oportet. Et cum dicitur: ista scientia intitulatur de moribus, verum est, non quia subiectum ibi sint mores, sed operationes consequentes mores et virtutes sunt ibi subiectum.

Ad aliam. Illud est subiectum hic quod principaliter hic consideratur, verum est, tanquam illud de quo probantur passiones, tamen illud quod principaliter hic consideratur tanquam finis non oportet quod sit subiectum. Et cum dicitur: felicitas hic primo consideratur, verum est, tanquam finis omnium operationum humanarum et non tanquam illud de quo probantur passiones.

Ad aliam. Subiectum in scientia debet esse commune etc., dico quod non oportet quod sit commune ad omnia in scientia determinata secundum predicationem, sed communitate attributionis sufficit quod sit commune. Et cum dicitur: operatio humana non est aliquid commune etc., quia virtus heroica de qua determinatur in VII non est humana, dico quod virtus heroica est virtus humana, sed propter hoc dicit Philosophus quod non est virtus humana: quia aliquis habens istam excedit alios homines vltra illud quod consueuit in aliis hominibus reperiri. Et quando dicitur quod de felicitate hic determinatur et non est bonum humanum, falsum est. Et cum dicitur quod Eustratius hoc dicit, verum est, pro tanto dicit hoc, quia felicitas inest homini operanti secundum intellectum, in qua operatione secundum intellectum homo quodammodo assimilatur substantiis diuinis.

<* * *>

76 et virtutes BV^3V^4] *om.* V^1 **77** subiectum] propter operari *add.* V^1 **87** in VII PV^1V^3] ibi B hic V^4 **92** quia BV^3V^4] *om.* V^1 **95** * * *] *hic deficit resp. ad arg. 5*

88 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* VII, 1145 a 15–33.

<Liber I>

<Qvestio 4>

Consequenter queritur circa secundam propositionem quam ponit auctor in littera: vtrum omnia bonum appetant.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis appetitus est ratione indigentie; modo non omnia sunt indigentia perfectione; quare non omnia bonum appetunt. Maior patet. Minor etiam patet: quia prima causa nullius perfectionis indiget; etiam entia perfecta nulla perfectione indigent, quia habent omnem perfectionem quam nata sunt habere.

<2> Item. Omnis appetitus sequitur cognitionem; sed multa sunt entia que non habent cognitionem; quare multa sunt que non habent appetitum, nec per consequens bonum appetunt. Maior patet II De anima: quia omnis appetitus est sequens formam apprehensam. Minor de se patet.

Oppositum dicit Philosophus.

Ad questionem dico distinguendo de appetitu, quia appetitus potest esse dupliciter: aut propter defectum perfectionis quam res nata est habere, sicut grauia appetunt esse deorsum cum sunt sursum, alio modo potest esse appetitus vt esse et perfectio quam res habet conseruetur et continuetur. Modo omnia appetunt bonum altero istorum modorum: quia entia perfecta appetunt conseruationem sui esse et perfectionis; modo sua perfectio est bonum suum; ideo omnia entia perfecta appetunt bonum isto modo. Item, entia que sunt imperfecta et indigentia perfectione appetunt bonum, quia omne imperfectum appetit perfici; ergo cum perfectio cuiuslibet entis sit bonum suum, omnia entia imperfecta appetunt bonum. Sic ergo apparet quod omnia entia, siue perfecta siue imperfecta, appetunt bonum, differenter tamen, vt dictum est.

B(P)$V^1V^3V^4$

5 perfectione *coni. ex* P] perfectionum $BV^1V^3V^4$ **6** prima causa BV^3V^4] *inv.* V^1 **19** sua BV^4] sui V^1V^3

2 in littera] *Eth. Nic.* I, 1094 a 2–3. **11** II De anima] cf. *De an.* III, 433 b 10–13, et adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.*, III, 1, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 118, ll. 72–73. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1094 a 1–3.

Sed intelligendum propter solutionem rationum quod duplex est appetitus in entibus imperfectis: nam quidam est cognoscitiuus sequens cognitionem siue formam apprehensam in eo cuius est, sicut appetitus animalis; alius est appetitus naturalis qui non sequitur formam apprehensam in eo cuius est, sed magis in eo quod dirigit naturam, ad modum quo sagitta vadit ad signum directa a sagittante.

Tunc ad rationes. Ad primam. Omnis appetitus est ratione indigentie, dico quod hoc non est verum de quolibet appetitu, vt visum est, immo potest esse ad conseruationem perfectionis.

Ad aliam. Omnis appetitus consequitur cognitionem: verum est, cognoscitiuus et animalis; sed appetitus naturalis non oportet, in eo cuius est, sed in aliquo alio dirigente naturam.

<Qvestio 5>

Consequenter queritur vtrum aliquis possit appetere malum.

Arguitur quod sic.

<1> Quia aliqui appetunt mori, quia aliquando spontanee se suspendunt vel submergunt; modo ipsi cognoscunt istud esse malum et sub ratione mali; quare aliquis potest appetere malum. Maior patet ad sensum. Minor patet: quia neminem potest latere quin melius sit esse et viuere quam non esse.

<2> Item. Nos videmus quod incontinentes appetunt fornicationes, et constat quod ipsi sciunt istud esse malum, quia incontinens bene habet rationem et scit quod fornicatio est peccatum et malum; ergo aliquis appetit malum.

<3> Item. Generatio vnius semper est cum corruptione alterius necessario; modo aliquis appetit generationem alicuius rei, et ista non potest esse sine corruptione alterius rei; ergo iste appetit corruptionem alterius rei; sed corruptio ista malum est; ideo etc.

Oppositum apparet per Philosophum, qui dicit quod bonum est quod omnia appetunt, ergo videtur velle quod aliquis non potest appetere malum si sit sub ratione mali.

Dicendum quod malum sub ratione mali non potest mouere appetitum.

Cuius ratio est quia bonum dicitur bonum inquantum terminat appetitum, ita quod istud est essentiale ipsi bono, vnde istud addit super ens, scilicet quod

B(P)$V^1V^3V^4$

28 alius] vel *praem.* V^1 **37** alio V^1V^3] *om.* BV^4 **15** si sit V^1V^4] saltem V^3 (si... mali *om.* B)

10 Generatio... necessario] adagium erutum ex Arist., *De gen. et corr.* I, 318 a 23–25. **14** per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1094 a 2–3.

sit terminus appetitus: dicit enim illud quod dicit ens, tamen vt est terminus appetitus; illud ergo quod habet rationem motiuam appetitus est bonum; sed malum inquantum malum non habet rationem boni; ergo malum secundum quod malum non potest mouere appetitum.

Sed est intelligendum quod licet malum sub ratione mali non potest mouere appetitum, tamen illud quod est malum sub ratione apparentis boni bene potest mouere appetitum: sicut incontinens bene scit quod malum est fornicari secundum rationem vniuersalem, sed in particulari, [sub] ratione qua excecatus est passione, non cognoscit hoc esse malum, immo sequens passionem videtur sibi istud esse bonum; sicut aliquis in vniuersali potest opinari omnem mulam esse sterilem et quod hec mula habeat in vtero quia non inducit particulare sub vniuersali; sic potest dici quod in vniuersali scit hoc esse malum, sed in particulari, ratione qua excecatus <est> passione, opinatur istud esse bonum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: aliqui appetunt mori etc., intelligendum est quod illud quod reputatur ab aliquo minus malum habet rationem boni respectu maioris mali; modo cum aliquis est subditus multis miseriis vel existimat se subditum et maxime cum prius fuerit felix, credit quod melius est non esse quam taliter viuere et esse, et ideo cum tales sint moti ex passione, credunt hoc melius esse, et hoc mouet ipsos sub ratione boni, vnde isti excecati sunt nec sequuntur rationem.

Ad aliam. Incontinentes appetunt fornicationes etc., per idem potest solui: quia isti sequuntur passiones et dimittunt rationem, et ideo sub ratione apparentis boni appetunt fornicationem.

Ad aliam. Cum dicitur: generatio vnius est cum corruptione alterius, verum est. Et cum dicitur quod aliquis appetit generationem alicuius, verum est per se; ergo appetit corruptionem alterius, verum est: concomitatiue potest appetere malum, sed per se appetit bonum.

<Qvestio 6>

Consequenter queritur vtrum in omnibus operationibus humanis sit aliquis finis.

Arguitur quod non.

B(P)$V^1V^3V^4$

27 sub V^1V^4] *secl. cum* PBV^3 **30** inducit V^1V^3 *sec.m.* V^4] manat (!) B manet *pr.m.* V^4 **32** est *suppl. ex* V^1] *om.* BV^3V^4

29–30 omnem mulam… vtero] cf. Arist., *An. pr.* II, 67 a 27–b 10.

<1> Quia humane operationes non ordinantur ad illud quod non habet rationem cause; sed finis non habet rationem cause; ideo etc. Probatio minoris: quia de ratione cause est quod sit prior et de ratione finis est quod sit vltimus, ergo finis non est causa.

<2> Item. Ille operationes humane que non fiunt ex deliberatione rationis non fiunt propter finem; modo multe sunt operationes humane que non fiunt ex deliberatione, sicut fricare barbam, leuare digitum et sic de multis aliis.

<3> Item. Quedam est operatio humana in qua consistit felicitas humana, vt apparet X huius; modo illud in quo felicitas humana consistit non est ordinatum ad alium finem, quia felicitas humana est vltimus finis in actibus humanis; quare etc.

Oppositum dicit Philosophus in principio huius, qui dicit: *omnis ars et doctrina, omnis actus et electio bonum quoddam appetere videtur*.

Dico ad questionem per distinctionem: quia in operationibus humanis quedam sunt naturales que non sunt proprie humane, que licet insint homini, non tamen insunt sibi secundum quod homo, sicut nutriri, augmentari, digerere; et iste operationes non sequuntur appetitum cognoscitiuum sed appetitum naturalem, nec sunt sub regimine rationis, quia dato quod ratio diceret quod aliquis non nutriatur, tamen virtus vegetatiua propter hoc non dimitteret operationem suam. Alie sunt operationes que procedunt ex appetitu sensitiuo, et iste debent esse disposite in homine et regulate secundum rationem, vnde Philosophus I Politice dicit quod iste appetitus sensitiuus debet esse sub ratione sicut sub rege, vnde debet regi a ratione regulata sicut politia debet regi per regem. Et ideo quia iste appetitus in homine natus est obedire rationi, ideo vocatur rationalis per participationem, vt apparet versus finem I huius; tamen iste operationes non sunt hominis secundum quod homo, quia consimiles operationes in brutis reperiuntur, sed licet non sint hominis secundum quod homo per se, tamen participatiue possunt esse hominis secundum quod homo, scilicet inquantum procedunt ab appetitu recta ratione regulato. Alie sunt operationes que insunt homini secundum intellectum practicum vel speculatiuum et iste sunt proprie humane operationes, quia per istas distinguitur homo a quolibet alio animali.

Quando ergo queritur vtrum operationes humane sint propter finem, dico quod ille operationes que proprie sunt humane vel simpliciter vel secundum participationem, omnes iste debent esse propter aliquem finem, quia omnes operationes humane secundum quod humane sunt vel procedunt a voluntate immediate vel ab appetitu sensitiuo ratione et voluntate regulato. Tunc arguo: omnes humane operationes, secundum quod humane sunt, debent es-

12 X huius] *Eth. Nic.* X, 1176 a 30–1179 a 32. **15** in principio huius] *Eth. Nic.* I, 1094 a 1–3. **25** I Politice] *Pol.* I, 1254 b 2–9. **28** versus finem I huius] *Eth. Nic.* I, 1102 b 13–1103 a 3.

se propter illud quod est primum motiuum voluntatis; modo illud quod est <primum> motiuum voluntatis est finis; quare etc. Maior patet: quia omnes operationes humane procedunt a voluntate vel a ratione siue ab aliquo regulato a ratione, sicut ab appetitu regulato recta ratione, quia aliter non essent humane. Minor patet: quia primum motiuum voluntatis est finis vel bonum. Ergo omnes operationes humane sunt propter finem. Et non solum humane operationes sunt propter finem, immo omnia agentia determinata siue naturalia siue artificialia agunt propter finem, quia finis est causa causarum, et ideo nisi esset actio propter finem, non esset actio.

Tunc ad rationes. Ad primam. Humane operationes non ordinantur ad illud quod non habet rationem cause, concedatur. Et cum dicitur: finis non habet rationem cause, falsum est. Et cum probatur: quia de ratione cause est quod sit prior et finis est vltimus, dico quod licet finis sit vltimus in executione tamen debet esse primus in intentione; et ideo vt primus est in intentione agentis mouet ipsum, et sic habet rationem cause.

Ad aliam. Ille operationes que non fiunt ex deliberatione etc., dico quod ille operationes que non fiunt per deliberationem non debent dici operationes humane sed magis bestiales, quia tunc non operatur homo secundum supremam potentiam que est in ipso per quam ab aliis animalibus distinguitur, et ideo si aliquis fricat barbam, ista sunt casualia, si autem fiat hoc ex deliberatione, hoc est propter aliquam causam vel propter aliquod signum.

Ad aliam. Aliqua est operatio humana in qua consistit humana felicitas et istud non est ordinatum ad alium finem. Dupliciter potest dici. Aliqui dicunt quod ista operatio in qua consistit felicitas humana dupliciter potest considerari: vno modo secundum se et absolute, et sic non est propter alterum sed est finis omnium operationum humanarum, alio modo potest considerari secundum quod procedit a voluntate nostra, vt verbigratia: operatio illa in qua consistit humana felicitas est scientia speculatiua, et maxime primorum intelligibilium, vt apparet X huius: modo si ista operatio secundum se consideretur, sic est finis, si autem consideretur vt procedit a voluntate nostra, quia nisi vellet aliquis scire non sciret, sic dicunt quod est propter finem. Sed adhuc non

43 primum *suppl.* (primo P)] *om.* $BV^1V^3V^4$

49 finis…causarum] cf. Arist., *Phys.* II, 195 a 15–27; cf.adn. ad Thomam, *Expositio lib. Posteriorum* II, 8, ed. Leon. t. I*.2, p. 202, uu. 42–43. **54–55** licet finis…intentione] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn. **64** Aliqui] cf. Anon. (Iacobus de Duaco ?), *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 10 (Paris, BnF lat. 14698, fol. 133rb): «De illis igitur operationibus imperatis a uoluntate, que non habent rationem ultimi finis, uerum est quod sunt et fiunt propter finem ultimum; operationes autem que habent rationem finis ultimi secundum se non sunt propter alium finem, immo ille habent rationem finis ultimi. Illis tamen operationibus adiungitur operatio elicita a [*coni. ex* et] uoluntate, que operatio est uelle, et ratione illius operationis adiuncte dicitur quod omnis operatio humana est propter finem, et hoc est uerum quantum ad operationem adiunctam et non quantum ad aliam operationem secundum se». **70** X huius] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–18.

est propter hoc ratio soluta, quia quocumque modo consideretur adhuc est operatio humana. Ideo dico quod ista operatio in qua consistit humana felicitas respectu omnium aliarum operationum habet rationem finis intrinseci, et non est aliquis alius finis intrinsecus ad quem homo ordinetur, tamen habet aliquem finem extrinsecum [extra hominem] scilicet primum principium: quia secundum istam operationem maxime homo assimilatur primo principio et substantiis separatis, et propter hoc dicitur X huius quod homo secundum intellectum operans et hunc curans est optime dispositus, et deo amantissimus esse videtur.

<Qvestio 7>

Consequenter queritur vtrum in omnibus actibus humanis sit dare vltimum finem.

Arguitur quod non.

<1> Quia vbi est procedere in infinitum non est dare vltimum finem; sed in actibus humanis est procedere in infinitum; quare etc. Probatio minoris: quia actus humani procedunt a voluntate; modo actus voluntatis procedunt in infinitum, sicut ego volo legere et volo me velle legere et volo me velle me velle legere, et sic in infinitum.

<2> Item. Omnes humane operationes sunt facte ab intellectu; modo in tali quod est factum ab intellectu est procedere in infinitum, vt intelligo intelligibile et intelligo me illud intelligere et sic in infinitum; ergo in istis non est dare vltimum finem.

<3> Item. Sicut dicit Proclus, bonum est sui ipsius diffusiuum. Tunc arguo: omnis finis habet rationem boni; sed bonum est sui ipsius diffusiuum; ergo vltra bonum quodlibet datum est dare aliud bonum; ergo numquam est deuenire ad vltimum bonum, quia illud bonum procreat aliud bonum et illud aliud et sic in infinitum, et sic non deueniemus ad vltimum bonum nec per consequens ad vltimum finem.

Oppositum vult Philosophus, qui vult quod in actibus humanis est dare vltimum finem. Et probatur ratione: quia si esset procedere in infinitum in actibus humanis ita quod non esset ibi dare vltimum finem, tunc oporteret dare quod

B(P)V¹V³V⁴

77 extra hominem BV¹V³V⁴] *secl. cum* P (ad quem ordinatur *add.* P) **78** homo assimilatur V³V⁴ (homo consideratur B)] *inv.* PV¹

79 X huius] *Eth. Nic.* X, 1179 a 22–30. **13** Proclus…diffusiuum] cf. adn. ad Thomam, *Qu. disp. de potentia* 7, 5, ad septimum, ed. Leon. t. XXI, uu. 359–60 cum adn. **19** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1094 a 18–22.

non esset aliquid precedens finem, quia qui tollit finem tollit omnia precedentia finem, quia finis in agibilibus est sicut principium in demonstratiuis secundum Philosophum et Commentatorem II Phisicorum, et ideo sicut destructo principio destruitur conclusio, ita destructo fine in agibilibus destruuntur operationes.

Dicendum quod in omnibus operationibus humanis oportet esse vnum finem vltimum.

Quia si operationes humane non haberent vnum finem vltimum, tunc procederent in infinitum, ita quod vltra quemcumque finem datum esset dare alium, et sic quocumque fine dato, appetitus non acquiesceret sed tenderet in infinitum, et sic appetitus naturalis esset frustra; modo istud est inconueniens, quod appetitus naturalis sit frustra; ergo oportet dare aliquem finem vltimum in operationibus humanis.

Item. Omnis operatio humana determinatur a fine. Secundo suppono quod necessitas primi finis est ex fine posteriori, sicut in medicina sanitas est vltimus finis, attenuatio, purgatio et potio sunt fines priores ordinati ad sanitatem; modo necessitas omnium istorum finium sumitur ex vltimo fine, scilicet sanitate, qui est primus in intentione, vnde potio frustra est que non purgat et purgatio frustra est que non inducit sanitatem: omnes isti fines intermedii habent necessitatem ex vltimo fine. Tunc arguo: si in operationibus humanis non est dare vltimum finem, non erit ibi dare aliquem alium finem priorem, quia omnes alii fines ordinati sunt ex fine vltimo; sed ille qui non agit propter finem nihil agit; ergo si in operationibus humanis non esset dare vltimum finem, tunc homines nihil agerent; quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: vbi est procedere in infinitum non est dare vltimum finem, sed in actibus humanis etc., propter solutionem istius rationis est intelligendum quod in eis que sunt per se ordinata non est procedere in infinitum, sed in eis que sunt ordinata per accidens est procedere in infinitum, et ideo generatio istorum singularium vadit in infinitum. Tunc ergo ad rationem. Quando dicitur: vbi est procedere etc., concedo. Et cum dicitur: in actibus humanis est procedere in infinitum, dico quod isti actus ordinati accidentaliter possunt procedere in infinitum, qui sunt respectu vnius finis, sicut volo me scire et volo me velle scire: totum istud est respectu vnius finis et isti actus sunt ordinati accidentaliter, et ideo in istis potest procedi in infinitum; sed actus illi respectu diuersorum finium consequentium se essentialiter non procedunt in infinitum.

Per idem ad aliam. Quando dicitur: omnes humane operationes procedunt ab intellectu, modo in talibus est procedere in infinitum, dico quod verum est

56–57 sed… infinitum *transp.*] *ante* sicut *uu. 53–54* $BV^1V^3V^4$ (*similiter* P)

23–24 secundum Philosophum et Commentatorem II Phisicorum] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

si sint ordinati accidentaliter, sed in intelligibilibus ordinatis respectu obiectorum per se non est procedere in infinitum; modo intellectio intellectus non est per se obiectum intellectus, sed ipsum intelligibile extra animam, et in istis per se intelligibilibus est dare primum obiectum, et sic etiam est in practicis.

Ad aliam. Cum dicitur: Proclus dicit quod bonum est sui ipsius diffusiuum, aliqui dicunt sic, vt theologi: quod deus, qui est primum bonum, est sui ipsius diffusiuum, et quantum est ex parte sua potest hoc facere in infinitum; quia tamen non agit secundum totam suam virtutem, sed secundum formam sue voluntatis, ideo non vult agere vltra ordinem vniuersi, quia vniuersum periret. Tamen secundum Philosophum hoc non esset verum, quia deus non potest agere secundum partem sue voluntatis, quia si ita esset, tunc esset aliqua diuersitas in deo. Ideo dico quod bonum est multiplicatiuum sui vel in eadem specie vel in diuersis speciebus: quia prima causa non potest facere aliquid eque perfectum sicut ipsa est, tamen aliquod bonum habet influere in aliis speciebus que sunt minus perfecte, vnde bonitatem infundit omnibus creaturis, quia omnia habent bonitatem a prima causa; etiam in eadem specie bonum est diffusiuum sui ipsius, sicut ista generabilia et corruptibilia nata sunt multiplicare suam perfectionem. Quando ergo dicitur: bonum est diffusiuum sui ipsius, ergo vltimus finis natus est multiplicare se, non sequitur: quia licet bonum sit diffusiuum sui ipsius, non sequitur propter hoc quod vltimus finis sit diffusiuum sui ipsius in alium vlteriorem finem, sed sequitur quod propter vltimum finem sint multa alia bona particularia ordinata ad ipsum sicut ad finem vltimum, et ista bona particularia multiplicabunt se in eadem specie.

<Qvestio 8>

Consequenter queritur vtrum aliquis possit appetere aliqua duo in ratione duorum vltimorum finium.

Arguitur quod sic.

<1> Quia quandocumque aliqua duo non sunt opposita, vnum illorum non excludit alterum; modo possunt esse aliqua diuersa que possunt habere rationem vltimi finis, sicut voluptas et diuitie, que non sunt opposita; ergo si aliquis appetat diuitias tanquam vltimum finem, non oportet propter hoc quin possit appetere voluptatem, quia vnum istorum non excludit alterum.

B(P)V¹V³V⁴

60 intelligibilibus BV³V⁴] intellectibus V¹ **63** etiam BV³V⁴] *om.* V¹ **66** facere] sed secundum formam sue voluntatis *add.* V¹

65 vt theologi] cf. Thomas, Ia IIae, 1, 4, ad primum.

<2> Item. Voluntas hominis est libera; modo homo antequam appetat aliquem finem poterat indifferenter appetere diuersos fines, sicut antequam appeteret diuitias poterat appetere honores vel voluptatem; ergo si appetat honores vt vltimum finem, etiam poterit appetere diuitias vel voluptates vt vltimum finem.

In oppositum est Philosophus, qui ponit in omnibus actibus humanis vnum vltimum finem. Hoc etiam arguitur ratione: quia quod per superhabundantiam dicitur vni soli conuenit; modo esse vltimum finem est dictum per superhabundantiam; ideo non est nisi vnus vltimus finis.

Dicendum quod aliquis non potest appetere duo in ratione finium vltimorum.

Cuius ratio est quia illud quod est vltimus finis habet rationem terminantis et satiantis appetitum, quia extra illud nihil appetitur; sed si essent duo sicut vltimus finis, tunc extra quodcumque illorum appetitus aliquid adhuc appeteret; ergo talia duo non possunt habere rationem duorum finium vltimorum. Maior patet, scilicet quod vltimus finis habet rationem terminantis appetitum et quod extra illud nihil appetatur: quia des oppositum, quod extra illud aliquid appetatur: iam non habet rationem vltimi finis. Minor patet: quia si aliquis appetat diuitias tanquam vltimum finem et appetat etiam alium finem <vltimum>, sicut honores vel aliquod aliud, tunc extra diuitias appeteret alium finem, sicut honores vel aliquod aliud, et sic extra diuitias appeteret aliud, et sic non esset vltimus finis, et econuerso extra illum alium finem appeteret diuitias, et sic ille alius finis non haberet rationem vltimi finis. Ita quod ponendo aliqua duo in ratione duorum finium vltimorum implicantur contradictoria, quia inquantum vltra vnum illorum finium appeteret alium, iam non haberet rationem finis vltimi, et sic poneretur habere rationem finis vltimi et non habere rationem finis vltimi.

Item. Sicut se habent prima intelligibilia in speculabilibus, sic se habent prima agibilia in agibilibus; modo in speculabilibus respectu intellectus speculatiui est dare vnum primum intelligibile solum, sicut ens; ergo erit dare vnum solum finem vltimum in agibilibus. Maior patet: quia sicut se habent principia in speculabilibus, sic se habent fines in agibilibus.

23 duorum BV^3V^4] *om.* V^1 **28** vltimum *suppl. ex* V^1] *om.* BV^3V^4 **29** aliquod aliud BV^1] aliquem alium V^3V^4 **34** poneretur *coni.*] ponit V^1V^3 ponitur BV^4

14 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 a 14–17. **15–16** quod per superhabundantiam. . . conuenit] adagium erutum ex Arist., *Top.* V, 134 b 23–24 (interpr. Boethii): «nam secundum superhabundantiam uni soli inerit»; cf. Albertus, *Super ethica* I, 7 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 32, uu. 63–65); X, 15 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 76, uu. 31–32); cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. eth.* IV, 8, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 227, uu. 111–12.

Item. Secundum Philosophum X Metaphisice, in vnoquoque genere est dare vnum primum quod est mensura omnium aliorum que sunt in illo genere, ergo in genere finium est dare vnum finem principalem qui est vltimus in executione et primus in intentione inter omnes alios fines; non ergo est possibile quod aliquis appetat duos vltimus fines, immo vnum appetit vt vltimum finem et alterum vt ordinatum in vltimum finem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quecumque non sunt opposita vnum illorum non excludit alterum, dicendum quod sicut non sunt opposita, sic vnum non excludit alterum. Et cum dicitur: duo vltimi fines sicut diuitie et honores non sunt oppositi, dico quod licet ista absolute non opponantur, tamen si referantur ad appetitum in ratione vnius vltimi finis dico quod opponuntur, immo includitur contradictio, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: voluntas hominis est libera, dico quod verum est, potest velle opposita vnum post alterum; sed sic non est libera quod simul appetat opposita. Et cum dicitur: antequam aliquis appetat aliquem finem poterat indifferenter appetere diuersos fines, verum est. Ergo poterit appetere diuersa vt vltimos fines, dico quod non sequitur, quia non est sic libera quod simul appetat duo vt vltimos fines, sed antequam appetat honores potest appetere diuitias, et tunc diuitias et honores non appetit vt duos vltimos fines, immo vnum vt vltimum finem et alterum vt ordinatum in vltimum finem.

<Qvestio 9>

Consequenter queritur vtrum omnia que homo agit et appetit, agat et appetat propter vltimum finem.

Arguitur quod non.

<1> Quia homo appetit scientias speculatiuas; modo scientie speculatiue non appetuntur propter alterum, immo propter se; quare etc. Maior patet: quia sicut apparet prohemio Metaphisice, omnes homines natura scire desiderant. Minor patet ibidem: scientie enim speculatiue non sunt propter alterum, immo sunt propter se.

<2> Item. Homo appetit ludos et opera iocosa; modo ista non sunt ordinata in vltimum finem humanum; quare etc.

B(P)V¹V³V⁴

41 X Metaphisice] *Metaph.* X, 1052 b 18–19; cf. Auerr., *In Metaph.* X, comm. 2 (ed. Ven. 1562 t. VIII, fol. 251I): «ideo necesse est vt vnum in vnoquoque genere, secundum quod est indiuisibile, sit prima mensura illorum, que sunt in illo genere». **6** prohemio Metaphisice] *Metaph.* I, 980 a 21. **7** ibidem] *Metaph.* I, 982 a 14–17.

<3> Item. Si homo, quecumque appeteret et faceret, hoc esset propter vltimum finem, oporteret semper hominem esse in cogitatione vltimi finis; modo istud videmus esse falsum, quia non semper homo cogitat de suo vltimo fine; ergo non omnia que homo appetit vel facit, facit et appetit propter vltimum finem.

Oppositum videtur velle Philosophus. Et probatur ratione: quia omnia, quecumque homo facit, facit propter aliquod bonum, vel bonum simpliciter vel apparens bonum; modo omne bonum ordinatum est ad vltimum finem vel est ipse vltimus finis; ergo omnia que homo facit, facit propter vltimum finem.

Dicendum quod omnia, quecumque homo appetit vel facit, hoc est propter vltimum finem, quem ipse existimat esse vltimum finem, quia non idem opinantur omnes esse vltimum finem, vt apparebit post.

Quod probatur sic: quia vltimus finis habet rationem mouentis in agibilibus; modo non existente primo mouente, non existit aliquis alius mouens, et per consequens non est aliquis motus nec aliqua operatio; ergo si aliquis non mouetur a fine vltimo, nihil operabitur; ergo quecumque homo agit, hoc est propter vltimum finem, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, quia si non est vltimus finis, tunc nihil operatur aliquis; quare etc.

Item. Omnia que homo agit et appetit, hoc est propter bonum, vel bonum in rei veritate vel apparens bonum; sed omne bonum est perfectum vel imperfectum: modo si sit bonum perfectum vel apparens perfectum habet rationem vltimi finis, quia perfectum bonum est tale quod extra ipsum nihil potest appeti, ergo si illud bonum propter quod aliquis agit sit perfectum vel vere vel apparenter, habet rationem vltimi finis; si autem sit bonum imperfectum, et omne imperfectum necessario tendit ad bonum perfectum, quod est vltimus finis; ergo omnia que homo facit et appetit, hoc est propter finem vltimum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: homo appetit scientias speculatiuas, verum est. Et cum dicitur quod iste non appetuntur propter alterum, falsum est, immo sunt propter metaphisicam, et in ista metaphisica et speculatione primorum intelligibilium consistit vltimus finis humanus, secundum Philosophum X huius. Et quando dicitur: iste scientie speculatiue sunt propter se, dico quod istud sic debet intelligi, quod sunt propter se quia non sunt gratia alicuius vtilitatis exterioris, tamen non sunt sic per se ita quod omnes habeant rationem vltimi finis, sed omnes ad metaphisicam ordinantur.

Ad aliam. Cum dicitur: homo appetit ludos et opera iocosa, verum est. Et cum dicitur: ista non sunt ordinata ad finem vltimum, falsum est, quia sicut

11 hoc BV^3V^4] si V^1 **12** vltimi finis BV^3V^4] *inv.* V^1 **24** aliquis alius $BV^1V^3V^4$] aliquid aliud P **37** finem vltimum V^3V^4] *inv.* BPV^1 **47** finem vltimum BV^3V^4] *inv.* PV^1

16 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1094 a 18–22. **42** X huius] *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–1178 b 32.

apparet X huius, felix indiget aliquando requie et ludo vt postea melius possit opera virtuosi exercere, et sic ista opera homo appetit propter vltimum finem.

Ad aliam. Cum dicitur: si homo quecumque faceret, faceret propter vltimum finem, oporteret semper hominem esse in cogitatione vltimi finis, dico quod non oportet, quia videmus ad sensum quod si aliquis statuat sibi terminum ad quem vult ire, non oportet ipsum in quolibet passu cogitare de illo termino, immo ex preinstitutione termini ambulat ad terminum; sic etiam ex preinstitutione vltimi finis semper operabitur propter illum finem dato quod non semper cogitet de illo fine.

<Qvestio 10>

Consequenter queritur vtrum sit vnus finis vltimus omnium hominum.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnes homines regunt vitam suam secundum exigentiam finis vltimi quem intendunt; modo videmus quod non omnes homines eodem modo regunt vitam suam, quia videmus aliquos vsurarios, quosdam religiosos, quosdam studentes in agibilibus, quosdam in speculabilibus; ergo ex quo ita est quod non eodem modo regunt vitam suam, oportet quod vltimus finis in istis sit diuersificatus.

<2> Item. Finis vltimus vite humane est operatio humana; modo in diuersis hominibus iste operationes sunt diuerse; ergo finis vltimus in diuersis est diuersificatus.

Oppositum arguitur. Quia videtur quod omnes homines intendant beatitudinem et esse perfectum; modo vna sola est beatitudo et esse perfectum; ideo etc.

Dicendum quod vltimus finis potest considerari dupliciter: vel quantum ad rationem eius, vel quantum ad illud in quo existit vltimus finis. Etiam vltimus finis potest esse vel intrinsecus vel extrinsecus.

Hoc viso dico tria ad questionem. Primo: quod omnium hominum debet esse vnus finis extrinsecus, vnus etiam numero. Secundo dico quod omnium hominum debet esse vnus finis vltimus intrinsecus secundum speciem quantum ad rationem vltimi finis. Tertio dico quod illud in quo consistit hec ratio vltimi finis secundum diuersos est diuersificatum.

B(P)V¹V³V⁴

55 operabitur *coni. ex* BV¹] operabatur V³ operatur V⁴ **9** vite *coni. ex* P] voluntatis BV¹V³V⁴

48 X huius] *Eth. Nic.* X, 1176 b 33–1177a 1.

Primum declaratur: quia finis extrinsecus omnium humanarum operationum est prima causa; modo ipsa causa prima est vna numero; ergo finis extrinsecus omnium operationum humanarum est vnus numero.

Secundum declaratur, scilicet quod finis vltimus intrinsecus quantum ad rationem vltimi finis est vnus secundum speciem omnium hominum: quia vnusquisque homo appetit vltimum finem in ratione terminantis appetitum et satiantis, vnde istud a quolibet creditur esse vltimum finem, ita quod extra istum nihil aliquis appetit; modo sub ista ratione omnes homines appetunt vltimum finem; ergo quantum ad rationem vltimi finis omnes homines communicant.

Tertium declaratur, scilicet quod illud in quo consistit vltimus finis secundum diuersos sit diuersificatum: quia quidam credunt quod illud quod habet satiare appetitum sint diuitie, quidam autem credunt istud esse honores et quidam voluptates et quidam credunt quod illud sit speculatio veritatis, et hec est intentio Philosophi; ergo in diuersis hominibus est illud diuersificatum in quo creditur esse ratio vltimi finis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod non eodem modo regunt omnes homines vitam suam etc., illa ratio procedit sua via, quia illud in quo ponunt homines vltimum finem non est idem, vt dictum est: nam quidam ponunt ipsum in diuitiis, quidam in honoribus et sic de aliis.

Ad aliam. Cum dicitur: finis vltimus est operatio quedam humana, concedo. Et cum dicitur quod operatio humana in diuersis est diuersificata, dico quod vltima operatio, ista quantum ad rationem vltimi finis est diuersificata numeraliter, non secundum speciem, sed quantum ad illud in quo ponitur vltimus finis diuersificata est secundum speciem, et hoc est concessum.

<Qvestio 11>

Consequenter quia Philosophus dicit quod legislator debet ordinare quales scientie debent audiri in ciuitate et quales non, ideo queritur vtrum omnes artes debeant in ciuitate permitti.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod pertinet ad bonum ciuium debet in ciuitate permitti; sed omnes artes pertinent ad bonum ciuium; ideo etc. Maior patet: quia legislator debet permittere in ciuitate omnia que pertinent ad bonum communita-

B(P)$V^1V^3V^4$

1 Consequenter] queritur *add.* BV^4 3 in ciuitate permitti BV^3V^4] permitti in ciuitate V^1

1 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1094 a 28–b 2.

tis. Minor apparet: quia omnis ars et omnis scientia est quoddam bonum quia perficit intellectum, et omne tale est bonum.

<2> Item. Aut finis cuiuslibet artis debet esse bonus vel malus; si sit bonus, tunc illa ars debet permitti in ciuitate; etiam si sit malus, adhuc talis ars debet permitti in ciuitate, quia malum non potest euitari in ciuitate nisi sit cognitum, et ideo adhuc, vt malum euitetur, tales artes debent in ciuitate permitti.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod oportet ipsum legislatorem ordinare quales scientie debent audiri in ciuitate et quales non et vsque ad quod tempus homines in ciuitatibus debent studere, ergo ex eius intentione apparet quod non omnes artes debent in ciuitate permitti.

Dico quod non omnes artes debent in ciuitate permitti.

Quia ille artes non debent in ciuitate permitti per quas impeditur finis communitatis; modo finis communitatis ciuilis impeditur per quasdam artes; quare etc. Maior patet. Probatio minoris per Eustratium, qui dicit quod ars corrigelasiua et ars fabrilis per quam fiunt lignei cerui et serpentes volantes, iste impediunt finem communitatis ciuilis, quia per tales artes retrahuntur homines a bonis operibus.

Item. Sicut apparet I Politicorum, omnis ciuilitas est ordinata propter bonum principale, quod est actus prudentie; modo actus prudentie non potest esse sine actibus aliarum virtutum, quia sicut prudentia annexa est aliis virtutibus et alie virtutes sunt in prudentia, ita actus prudentie sunt annexi actibus aliarum virtutum; modo per quasdam artes actus multarum virtutum in ciuitate impediuntur, sicut per artem taxillatoriam et aleatoriam et furatoriam: iste enim artes faciunt ad depauperationem ciuium, et per consequens impediunt quasdam virtutes, quia multe sunt virtutes quarum actus non potest exerceri sine bonis exterioribus, sicut magnificentia et liberalitas non possunt exerceri sine bonis exterioribus; ergo tales artes in ciuitate non sunt permittende. Etiam ars componendi fabulas et mendacia non debet in ciuitate permitti: quia secundum Philosophum II Metaphisice, consuetudo habet magnam vim, vnde dicit: *quantam vim habeant consuetudines, leges ostendunt*. Et Commentator dicit ibidem quod praua consuetudo in audiendo falsa retrahit homines a cognitione veritatis; ergo cum per tales artes in audiendo falsa impediantur ciues a cognitione veritatis, ideo non debent in ciuitate permitti.

21–22 corrigelasiua V^4 corrigelusiua P (corrigiaelusiua *Eustratius, ed. Mercken t. I, p. 17, u. 23; p. 27, u. 94*)] corrigeltisiua V^1 corrige^{iua} V^3 (corrigelasiua et ars *om.* B) **34** ergo…permittende *transp.* (*similiter* P)] *ante* sicut *u. 33* $BV^1V^3V^4$

14 Philosophus] cf. *supra*, u. 1 cum adn. **21** per Eustratium] *Enarr.* I, 1 (ed. Mercken t. I, p. 17, uu. 20–26; p. 27, uu. 83–07). **25** I Politicorum] *Pol.* I, 1252 a 1–4. **26–29** actus prudentie…virtutum] cf. *infra*, qu. 153. **36** II Metaphisice] *Metaph.* II, 995 a 3–6 (cf. interpr. Anonyma et Guillelmi). **37** Commentator] cf. Auerr., *In Metaph.* II, comm. 14 (ed. Ven. 1562 t. VIII, fol. 34I–L).

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: id quod pertinet ad bonum ciuium debet in ciuitate permitti, concedo. Et cum dicitur: omnes artes sunt huiusmodi, dico quod omnes artes pertinent ad bonum ciuium, tamen ex quibusdam artibus maius malum euenit aliquibus quam sit bonum illud bonum quod est perfectio intellectus ab illis artibus, et ideo tales non sunt permittende in ciuitate.

Ad aliam. Aut finis cuiuslibet artis est bonus aut malus, volo. Et cum dicitur: si bonus, permittenda est illa ars in ciuitate, verum est, tempore quo debent esse et illis quibus iste artes expediunt secundum consilium legislatoris. Et cum dicitur quod etiam ille artes quarum finis est malus sunt permittende in ciuitate, falsum est. Et cum probatur: quia malum non euitatur nisi sit cognitum, dico quod cognitio istarum stando ibi est aliquid bonum, tamen quia iste artes non solum consistunt in cognitione sed in operatione, et operationes istarum artium male sunt, ideo tales artes non debent in ciuitate permitti.

<Qvestio 12>

Consequenter queritur vtrum modus procedendi in hac scientia sit modus persuasiuus.

Arguitur quod non.

<1> Quia ille modus procedendi non est conueniens in hac scientia per quem homo non potest deuenire ad finem in ista scientia quesitum; modo per persuasiones non potest homo ad finem hic intentum peruenire; ideo etc. Probatio minoris: quia finis hic intentus est felicitas et operationes virtuose, modo ad ista non attingimus solum per persuasiones, immo multi indigent correctione, sicut duris et asperis verbis et verberationibus, vt assuescant virtutibus et bonis operationibus.

<2> Item. Omnis scientia debet haberi per demonstrationem; sed modus demonstratiuus et modus persuasiuus sunt modi oppositi; quare etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Dico ad questionem quod modus persuasiuus est modus conueniens in hac doctrina.

Quia modus procedendi in scientia debet esse talis, qualem permittit materia subiecta in illa scientia; modo materia subiecta in ista scientia non permittit

B(P)V^{1}V^{3}V^4

42 concedo BV^{3}V^4] concedatur V^1 **44** bonum BV^{1}V^3 *pr.m.* V^4] *secl. sec.m.* V^4 (quam sit illa perfectio bonum P) **5** quesitum *coni. ex* P] acquisitum BV^{1}V^{3}V^4 **17** scientia^2 BV^3 *s.u.* V^4] *om.* V^1 (modo materia moralis P)

13 in littera] *Eth. Nic.* I, 1094 b 11–27. **16–17** modus procedendi… in illa scientia] cf. *supra*, qu. 1, u. 54.

siue non requirit modum procedendi demostratiuum, quia ista scientia est de agibilibus que sunt transmutabilia et vix potest in istis aliqua regula vniuersalis accipi; ergo sufficit in ista scientia persuasiue procedere et non <oportet> demonstrationes expetere, et ista est ratio Philosophi in littera, vnde dicit quod simile peccatum est querere demonstrationes in agibilibus sicut persuasiones in mathematicis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille modus non est hic conueniens per quem homo non potest etc., verum est. Et cum dicitur quod per modum persuasiuum non potest homo etc., dico quod duplex est hic finis, scilicet finis doctrine et finis eius quod docetur; modo finis doctrine bene habetur in hac scientia per persuasiones, sed loquendo de fine qui est eius quod docetur, quantum ad operationes que hic docentur, verum est quod ad habendum talem finem non semper sufficiunt persuasiones, immo ad talem finem acquirendum indigemus correctionibus.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis scientia debet haberi per demonstrationem, dico quod verum est, secundum possibilitatem materie ibi subiecte, et hoc sufficit; vnde in qualibet scientia non requiruntur demonstrationes potissime, sed sufficiunt tales demonstrationes, et hoc accipiendo demonstrationem large pro persuasione, quales permittit materia ibi subiecta.

<Qvestio 13>

Consequenter queritur vtrum iuuenis debeat esse conueniens auditor istius scientie.

Arguitur quod sic, magis etiam quam senex.

<1> Quia ille qui est maxime dispositus ad opera virtuosa est conueniens auditor istius scientie; sed iuuenis est huiusmodi magis quam senex; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia mentes iuuenum non sunt habituate aliquo habitu peruerso, et propter hoc magis prompti sunt et magis dispositi ad opera virtuosa quam senes qui sunt habituati peruersis moribus.

B(P)$V^1V^3V^4$

20 oportet] *suppl. ex* P **21** expetere *coni. ex* V^1 (*et ex Arist., 1094 b 27*)] expectare BV^3V^4 **22** simile *coni.* (cf. *app. fontium et supra*, Introduzione, pp. 52ss.) similiter BV^3 simpliciter (?) V^1] par PV^4 **1** debeat *coni. ex* BP] debet $V^1V^3V^4$

21–23 ratio Philosophi…mathematicis] *Eth. Nic.* I, 1094 b 25–27, *Ethica nova*: «Par enim [peccatum] videtur mathematicum probabilia dicentem placere, et rethoricum demonstracionem experiri» (peccatum *secl. Gauthier*); cf. interpr. Grosseteste, rec. pura et rec. recognita: «Proximum enim videtur et mathematicum persuadentem acceptare, et rethoricum demonstraciones expetere»; cf. Albertus, *Super Ethica* I, 2 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 13, uu. 14–15): «*proximum*, scilicet simile peccatum».

<2> Item. Illi debent debent esse conuenientes auditores istius scientie, qui maxime indigent correctione; sed iuuenes magis indigent correctione quam senes; ideo etc. Maior patet: quia hic docentur persuasiones et modi secundum quos homines fiunt boni et corriguntur mali mores; ergo illi qui maxime indigent correctione sunt conuenientes auditores istius scientie. Et minor patet de se.

<3> Et confirmatur: quia illi debent esse conuenientes auditores istius scientie, qui possunt proficere in operationibus virtutum; modo iuuenes sunt huiusmodi, quia nos videmus multos iuuenes bonos et bene proficientes; quare etc.

Oppositum dicit Philosophus.

Dicendum quod iuuenes etate vel moribus non sunt [bene] conuenientes auditores istius scientie.

Et hoc potest sic probari: quia auditor conueniens istius scientie debet iudicare de auditis et cognoscere ea; modo iuuenis non potest iudicare de determinatis hic nec cognoscit ea; ideo etc. Maior patet: quia Philosophus vocat semper auditorem iudicem, sicut in Rethorica, quia auditor debet iudicare que audit, et maxime auditor in hac scientia. Minor patet: quia in hac scientia docentur opera virtuosa; modo iuuenes propter inexperientiam non possunt ista opera virtuosa cognoscere: si enim dicatur alicui iuueni quod abstinentia vincit concupiscentiam, numquam crederet, quia non est expertus in hoc, immo diceret quod concupiscentia vincit abstinentiam, quia ipse iudicat sicut cognoscit; modo ipse non est expertus quod abstinentia vincit concupiscentiam, quia mouetur secundum concupiscentiam; et ideo propter inexperientiam et breuitatem temporis non potest iuuenis cognoscere hic determinata.

Item. Finis istius scientie non est scire, sed operari, quia ista scientia non est gratia contemplationis, immo vt boni fiamus, vt dicit Philosophus II huius; modo iuuenes non bene possunt ad istum finem peruenire, scilicet ad bonas operationes, quia in eis ratio non dominatur, immo magis concupiscentia et appetitus sensuales magis dominantur rationi in iuuenibus quam econuerso, et ideo ad bonas operationes non possunt peruenire nisi de difficili; vnde difficile est eos passiones moderare, quia non obediunt rationi.

Secundo dico quod iuuenis moribus quamuis sit senex etate, qui est peruersis moribus habituatus, non est conueniens auditor istius scientie, quia talis est incorrigibilis: propter assuefactionem enim in prauis moribus habet habitum peruersum, et ideo est incorrigibilis; talis autem non est conueniens auditor

9 conuenientes BV^3 (conuenienter V^1)] *om.* PV^4 **20** bene BV^1V^4] *secl. cum* PV^3

19 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 a 2–9. **25** in Rethorica] cf., exempli gratia, *Rhet.* I, 1354 b 29–30; 1356 a 2–3, 14–16; 1357 a 1–4; 1358 a 7–9; 1358 a 36; II, 1377 b 28–31; 1395 b 2; 1401 b 8 et passim. **35** II huius] cf. *supra*, Prohemium, u. 123 cum adn.

istius scientie; ergo iuuenis moribus, licet sit senex etate, non est conueniens auditor istius scientie, immo peius est de talibus iuuenibus moribus quam de iuvenibus etate: quia iuvenes etate habent rationem excusantem eos, quia in illis dominantur concupiscentie et inclinantur ad passiones et delectationes sensuales, etiam possunt magis de facili corrigere se quando erunt magis maturi; sed illi qui sunt antiqua etate sunt incorrigibiles nec habent rationem per quam possint excusari; et ideo valde est vituperabile quod homo sit senex etate et iuuenis moribus, immo hoc est monstruosum, vt dicit Seneca, dicit enim: monstruosum est in homine, cum senuerit, sequi voluptates et delicias.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille qui est maxime dispositus ad opera virtuosa etc., concedatur. Et cum dicitur: iuuenis est huiusmodi quia mentes iuuenum non sunt habituate etc., dico quod iuuenis secundum quod iuuenis non est sic dispositus ad ista opera virtuosa, sed si aliquis iuuenis etate talis sit quod bene operetur, hoc non est inquantum iuuenis, immo hoc est inquantum maturatus, quia sicut potest esse senex etate et iuuenis moribus ita etiam econuerso potest esse iuuenis etate et senex moribus, hoc tamen est raro, et de illis que raro accidunt scientia non se intromittit.

Ad aliam. Cum dicitur: illi debent esse auditores conuenientes huius scientie qui maxime indigent correctione, verum est, et qui sunt habiles vt correctioni et persuasioni obediant. Et cum dicitur quod iuuenes maxime indigent correctione, verum est, tamen non obediunt correctioni, quia semper ipsi mouentur ad passiones.

Ad aliam. Quod iuuenes possunt proficere in operationibus virtutum quia videmus multos iuuenes sic proficientes, verum est, sed hoc est raro, et de hiis que sunt raro non intromittit se scientia.

<Qvestio 14>

Consequenter queritur circa executionem istius libri. Et primo circa opinionem antiquorum, vtrum felicitas consistat in voluptatibus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia felicitas consistit in illo bono quod est propter se eligibile; sed voluptas est propter se eligibilis; quare etc. Maior patet per Philosophum I huius. Minor patet per Philosophum I huius et X: I huius dicit quod volup-

B(P)V¹V³V⁴

45 conueniens *coni.* (non audiuerit conuenienter istam scientiam B)] sufficiens V¹V³V⁴

41–42 iuuenis moribus…istius scientie] cf. *Eth. Nic.* I, 1095 a 6–9. **52** Seneca] loc. non inuentum. **5–6** I huius] *Eth. Nic.* I, 1097 a 30–b 6. **6** I huius] *Eth. Nic.* I, 1097 b 2–3.

tates querimus propter se, et X huius dicit quod voluptates siue delectationes non querimus propter aliud nisi propter delectari.

<2> Item. In eo quod maxime mouet appetitum consistit felicitas; sed voluptates maxime mouent appetitum; quare etc. Maior patet: quia quod maxime mouet appetitum est maxime bonum et quod est maxime bonum est felicitas; quare etc. Minor patet, scilicet quod voluptates maxime mouent appetitum, immo etiam intantum mouent appetitum quod aliquis propter istas deuiat a ratione, vnde iste voluptates furantur intellectum, sicut vult Philosophus X huius.

<3> Item. In illo quod maxime ab omnibus hominibus tam sapientibus quam insipientibus appetitur, consistit felicitas; modo omnes, tam sapientes quam insipientes, appetunt voluptates: nullus enim eas fugit; quare etc. Maior patet: quia illud quod omnes desiderant est maximum bonum et in tali consistit felicitas. Minor apparet: quia tam iuuenes quam senes, tam sapientes quam insipientes, nullus istorum fugit delectationes et voluptates.

Oppositum dicit Philosophus. Et arguitur ratione: quia in eo non consistit felicitas vbi est tristitia admixta; modo in voluptatibus sensualibus est tristitia admixta; quare etc. Maior patet: quia cum felicitate non potest esse tristitia nec dolor. Minor apparet per Boethium, De consolatione, qui dicit quod omnis voluptas tristes habet exitus; hoc etiam apparet per Philosophum III Thopicorum, qui dicit quod delectationi secundum sensum est tristitia admixta; hoc etiam vult X huius.

Ad istam questionem est intelligendum quod delectatio consequitur apprehensionem et cognitionem; vnde delectatio causatur ex coniunctionem conuenientis cum conuenienti cum cognitione eiusdem. Modo delectatio duplex est, secundum quod duplex est cognitio: nam quedam est cognitio intellectiua et quedam sensualis, et secundum hoc duplex est delectatio: quedam enim est intellectiua, que consequitur cognitionem intellectiuam, et quedam est sensualis, que consequitur apprehensionem sensuum. Et non solum intelligo quod delectatio causatur ex eo quod presentialiter coniungitur conueniens cum conuenienti, sed ex eo quod aliquis est in spe vel in memoria: quando enim aliquis sperat aliquod bonum vel habet memoriam alicuius boni, tunc insurgit sibi quedam delectatio.

21 istorum BV^{3}V^{4}] *om.* V^{1} **25** De consolatione] in III *praem.* BV^{4}

7 X huius] *Eth. Nic.* X, 1172 b 20–23. **14–15** X huius] re uera *Eth. Nic.* VII, 1149 b 15–18: «Dolose enim Ciprigene et variam corrigiam Homerus decepcio que furata est intellectum spisse sapientis». **22** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 b 16–22. **25** Boethium] *De consol.* III, pr. 7 (ed. Moreschini p. 73, uu. 6–8). **26–27** III Thopicorum] cf. *Top.* I, 106 a 37–38. **28** X huius] re uera *Eth. Nic.* VII, 1153 a 32–33. **30–31** delectatio… eiusdem] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **37–39** quando enim… delectatio] cf. Arist., *Rhet.* I, 1370 a 27–35; 1370 b 14–22.

Hoc viso dico duo ad questionem. Primo quod in voluptatibus, quia voluptas proprie attribuitur delectationi sensuali, dico ergo quod in istis voluptatibus non consistit felicitas. Secundo etiam dico quod in delectatione secundum intellectum non consistit felicitas.

Primum declaratur: quia in eo non consistit bonum proprium humanum, in quo communicat cum brutis animalibus; modo in delectationibus sensualibus communicat homo cum brutis animalibus; quare etc. Maior patet de se. Et minor patet: quia sicut homines habent sensus, ita et bruta animalia, et ideo sicut homines habent delectationes sensuales, ita et bruta animalia. Tamen, licet bruta et homines communicent in istis delectationibus sensualibus, tamen maiores delectationes sunt in homine quam in brutis animalibus, sicut cibi et potus et venereorum, quia nobiliorem tactum et gustum habent homines quam animalia bruta.

Item. Felicitas est maximum bonum; modo bona anime sunt bona meliora quam bona corporis, sicut dicit Philosophus I huius; ergo felicitas non consistit in bonis corporis; modo voluptates sunt bona corporis; ergo in voluptatibus non consistit felicitas.

Secundum declaratur, scilicet quod felicitas non consistit in delectatione secundum intellectum: quia in illo quod est propria passio consequens operationem in qua consistit felicitas siue consequens felicitatem non consistit felicitas; modo delectatio secundum intellectum est quedam passio consequens operationem intellectus in qua consistit felicitas; ergo in tali delectatione secundum intellectum non consistit felicitas.

Item. Felicitas consistit in eo quod est rationale per essentiam; modo delectatio magis videtur esse circa illa que sunt rationalia per participationem, sicut circa appetitum; quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas consistit in illo bono quod est propter se eligibile, dico quod illud quod est quesitum simpliciter propter se ita quod nullo modo propter alterum, nec tanquam propter causam efficientem nec finalem, verum est quod in tali consistit felicitas. Et cum dicitur quod voluptates sunt eligibiles propter se, dico quod iste voluptates non queruntur propter se ab aliquo regulato ratione, immo aliquis non querit istas delectationes sensuales nisi vt postea libentius et melius possit vacare ad operationes virtuosas. Et quando dicitur: Philosophus dicit quod queruntur propter se, intelligit sic: quod propter se queruntur, cum hoc etiam propter aliud queruntur; vnde dicit quod si queruntur propter se etiam possunt queri propter alterum, vnde sunt bonum in se et etiam ordinantur cum hoc ad vltimum

40 quia BV^1V^3] que V^4 **41–42** dico…voluptatibus BV^1V^3 *pr.m.* V^4] *secl. sec.m.* V^4 **45** communicat] homo *praem.* B (in quo homo communicat cum bestiis P)

54 I huius] *Eth. Nic.* I, 1098 b 12–15.

finem. Sed delectationes secundum intellectum, quamuis non querantur propter alterum tanquam propter finem, tamen sunt propter alterum sicut causam efficientem que est nobilior et excellentior ipsis, quod est operatio intellectus ad quam consequitur ista delectatio.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo quod maxime mouet appetitum consistit felicitas, verum est, quod mouet appetitum regulatum ratione. Et cum dicitur: voluptates sunt huiusmodi, dico quod non est verum, appetitum regulatum ratione, quia non debent mouere appetitum nisi vt sunt ordinate ad bonum vltimum humanum.

Ad aliam. In illo quod maxime ab omnibus appetitur etc., dico quod verum est, si propter se sic ab omnibus desideratur. Et cum dicitur: omnes tam sapientes quam insipientes appetunt voluptates, dico quod sapientes non fugiunt delectationes sensuales, sed appetunt non propter se sed propter bonum intellectus, vt postea possint vacare melius circa bona opera et speculationem veritatis; sed de insipientibus verum est quod isti appetunt voluptates propter se, nec oportet quod illud quod isti appetunt sit felicitas, quia talibus non est credendum.

<Qvestio 15>

Consequenter queritur vtrum felicitas consistat in honoribus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia in eo quod est premium virtutis consistit felicitas; sed honor est premium virtutis; ideo etc. Maior patet: quia nihil videtur melius virtute nisi felicitas; ergo in eo quod est premium virtutis est felicitas. Minor patet: quia sicut dicit Albertus super I huius, honor est exhibitio reuerentie in testimonium virtutis.

<2> Item. In eo consistit felicitas, quod nos exhibemus deo; sed nos exhibemus deo honorem; ideo etc. Maior patet: quia deo debemus exhibere maximum bonum; illud autem quod est maximum bonum est felicitas; ideo in eo quod nos exhibemus deo consistit felicitas. Minor patet: quia non habemus aliud quod deo exhibeamus nisi honorem.

B(P)V^{1}V^{3}V^{4}

77 delectationes *coni. ex* PV^{4}] de delectationibus BV^{1} delectationibus V^{3} **78** sicut] propter *s.u. add.* V^{4}

3–4 honor… virtutis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 b 35. **6** Albertus super I huius] *Super Ethica* I, 4 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 21, uu. 71–74); ista est, secundum Albertum, diffinitio honoris «a magistris» data (cf. adn. ad loc.; vel etiam «ab antiquis» data, cf. Id., *Politica* V, 8, ed. Borgnet t. VIII, p. 542a), quae tamen «trahi potest ex littera» Aristotelis.

<3> Item. In eo quod omnes maxime appetunt et propter se consistit felicitas; sed omnes maxime appetunt honorem; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia ad sensum videmus quod homines exponunt se morti propter honores habendos, vnde Eustratius dicit quod Achilles magis voluit vitam suam abreuiare quam stare sine honore; etiam isti milites se morti exponunt et multis periculis vt habeant honorem; etiam honorem propter se querimus, vt dicit Philosophus.

In oppositum est Philosophus. Et arguitur ratione: quia in eo quod est de facili auferibile ab homine non consistit felicitas; modo honor est huiusmodi, quia si honorans non velit honorare honoratum, non habet honorem; quare etc.

Item. Bonum proprium hominis et felicitas debet esse in ipso sicut in subiecto; modo honor non est in honorato sicut in subiecto, sed magis in honorante; quare etc.

Ad istam questionem dico quod felicitas non consistit in honoribus.

Quia in illo bono quod est eligibile propter alterum non consistit felicitas; sed honor est eligibilis propter alterum; quare etc. Maior patet: quia felicitas est bonum eligibile propter se et nullo modo propter alterum. Minor patet: quia honores eligimus propter virtutes, quia propter hoc appetunt homines honorari, vt videantur virtuosi, et maxime a scientibus siue sapientibus et cognoscentibus ipsos. A sapientibus, quia isti habent rectum iudicium, et ideo vt vere existimentur virtuosi volunt ab istis honorari; et etiam a cognoscentibus ipsos, ne propter ignorantiam credat aliquis se ab altero honorari.

Etiam hoc posset probari per rationes adductas ad oppositum.

Propter primam rationem est intelligendum quod honor, vt dicit Albertus, est exhibitio reuerentie in testimonium virtutis, tamen honor non est sufficiens premium virtutis: non enim potest esse aliquod bonum extrinsecum quod sit condignum premium virtuoso.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in eo quod est premium virtutis consistit felicitas, verum est si esset verum et condignum premium virtutis. Et cum dicitur: honor est premium virtutis, dico quod non est sufficiens nec dignum premium virtutis. Et cum dicitur: nos exhibemus honorem in testimonium virtutis, verum est, quia inter bona exteriora non habemus maius bonum quod exhibeamus quam honorem, tamen non est sufficiens premium virtutis.

Ad aliam. In eo consistit felicitas quod diis exhibemus: dico quod in eo quod diis exhibemus tanquam bonum existens in ipsis et quod est bonum diuinum,

48 et…diuinum *transp. cum* V^{3}] *post* virtutis *u. 45* V^{1} *om.* BV^{4}

16 Eustratius] *Enarr.* I, 6 (ed. Mercken t. I, p. 61, uu. 74–76). **19** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1096 b 16–19. **20** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 b 22–30. **37** Albertus] cf. *supra*, u. 6 cum adn.

in hoc consistit felicitas; sed in eo quod exhibemus eis, quod est in exhibente, non oportet quod in isto sit felicitas; modo <hic> honor non est bonum diuinum nec est in diis; quare etc. Sed quare exhibemus honorem diis, Philosophus reddit causam IV huius: quia non habemus maius bonum quod eis possumus exhibere, quia inter exteriora bona honor est maximum bonum, et ideo tanquam maximum bonum quod habemus exhibemus diis honorem.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo quod maxime omnes appetunt est felicitas, et quod propter se etiam, dico quod verum est si solum propter se illud appetant et si sit etiam maxime desiderabile ab homine regulato ratione. Et cum dicitur: omnes maxime querunt honores, dico quod honores simpliciter non querunt propter se: bene verum est quod in se sunt quoddam bonum, tamen simpliciter honor non queritur propter se, quia ordinatur ad aliud bonum, scilicet ad virtutem; vnde non querunt homines honores nisi vt ex honoribus sibi traditis credant se virtuosos et felices; quare etc.

<Qvestio 16>

Consequenter queritur vtrum honor sit in honorante vel in honorato sicut in subiecto.

Arguitur quod sit in honorato sicut in subiecto.

<1> Quia illud quod denominat alterum passiue est in eo quod denominat sicut in subiecto, sicut percussio denominat passiue percussum, et est in eo sicut in subiecto; sed honor denominat honoratum passiue; ideo etc.

<2> Item. Illa actio que transit in materiam exteriorem est in illa materia exteriori sicut in subiecto; modo honor transit in materiam exteriorem; quare est in illa sicut in subiecto in quam transit. Maior patet: quia ille operationes que non transeunt in materiam exteriorem sunt in agente sicut in subiecto, ergo ille operationes que transeunt in materiam exteriorem sunt in materia exteriori sicut in subiecto. Minor patet: quia honor est transiens ex honorante in honoratum, ergo est in honorato sicut in subiecto.

In oppositum est Philosophus et commentator Auerroys hic et Albertus.

Intelligendum est ad questionem quod differt honor a laude: quia laus est sermo elucidans excellentiam alicuius, ita quod laus est proprie in sermone;

B(P)V^{1}V^{3}V^4

50 hic *suppl. ex* V^1] *om.* BV^{3}V^4 **59** bene BV^{3}V^4] *om.* V^1

52 IV huius] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 b 18–21. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 b 24–25. **14** commentator Auerroys] cf. *In Eth. Nic.* I, 5 (ed. Ven. 1562 t. III, fol. 5B). **14** Albertus] *Super Ethica* I, 4 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 22, uu. 29–30); Id., *Ethica* I, V, 8 (ed. Borgnet t. VII, p. 68a). **15** differt honor a laude] cf. *infra*, qu. 38, uu. 17–23.

sed honor non solum est per sermonem, immo per nutum et gestum et depositionem caputii et flexionem genuum et sic de aliis, vel etiam per sermonem; etiam laus est proprie respectu eorum que sunt ad finem, sed honor magis est respectu finis.

Hoc viso dico quod et honor et laus sunt in honorante et laudante sicut in subiecto et non in honorato et laudato.

Quia honor est exhibitio reuerentie in testimonium virtutis; modo exhibitio ista est in exhibente et non in eo cui exhibetur; ergo honor est in honorante sicut in subiecto. Eodem modo est de laude: quia laus est sermo elucidans excellentiam alicuius; modo iste sermo est in ipso elucidante; quare etc.

Intelligendum tamen est quod licet honor et laus sint in honorante et laudante sicut in subiecto, tamen honor est in honorato sicut in obiecto, eodem modo est de laude, ita quod honor non est absolute in honorante, sed per comparationem ad honoratum tanquam ad obiectum: quia secundum Philosophum inferius, honor debetur alicui quia est bonus et virtuosus, vnde in veritate, cum multi honorantur propter diuitias, quidam propter amicos, solus bonus honorandus est; ergo illud ratione cuius aliquis honoratur est bonum proprium existens in ipso; ergo honor est in ipso honorato in ratione cause quare honoratur; illud autem quod habet rationem cause quare aliquis honoratur, habet rationem obiecti, sicut visibile: quia habet in se causam mouendi visum, ideo se habet in ratione obiecti; ita etiam bonum istud existens in aliquo est causa mouens ad honorandum ipsum, ideo habet rationem obiecti.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod denominat alterum passiue est in eo quod denominat, dico quod verum est, si sit propria passio; si tamen habet modum denominandi passiue et sit actio, non est verum: quia nos dicimus quod color videtur et paries videtur, modo ista visio, quamuis denominet parietem passiue, quia tamen ista visio non est passio ex parte obiecti, immo actio, ideo non oportet quod sit in obiecto sicut in subiecto, sed magis est in passo, scilicet in vidente; modo honor denominat honoratum quia causatur in honorante ex bono existente in honorato, quia propter hoc mouetur aliquis vt det alteri honorem.

Ad aliam. Cum dicitur: operatio que transit in materiam exteriorem est in illa materia exteriori etc., dico quod verum est si transit in ea sicut in subiectum. Et cum dicitur: honor transit in materiam exteriorem quia transit ab honorante in honoratum, dico quod non est verum, immo magis ab ipso bono existente in honorato causatur honor in honorante, sicut videre: licet signifi-

17 per nutum V^3V^4] per meritum B propter luctum V^1 **29** quod BV^3V^4] *om.* V^1 **41** sit actio BPV^1] sicut actio V^3 sicut actiua V^4 **49–50** subiectum PV^3] subiecto BV^1 subiectum (?) V^4

19–20 laus…finis] cf. *Eth. Nic.* I, 1101 b 18–27. **23** honor…virtutis] cf. *supra*, qu. 15, u. 6 cum adn. **30–31** secundum Philosophum inferius] *Eth. Nic.* IV, 1124 a 25.

cetur per modum actionis, tamen non est operatio transiens in colorem extra, sed causatur a colore in oculum videntem, et ideo visio non est in colore sed in vidente.

<Qvestio 17>

Consequenter queritur vtrum felicitas consistat in virtutibus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia secundum Commentatorem, prologo VIII Phisicorum, vltima perfectio humana consistit in scientiis speculatiuis; modo scientie speculatiue sunt quedam virtutes intellectuales, sicut apparet VI huius; ergo vltima perfectio humana consistit in virtutibus; sed ista vltima perfectio est humana felicitas; ideo etc.

<2> Item. In eo consistit felicitas, quod est bonum nobilius et dignius; modo virtutes sunt nobiliores quam sint operationes; ergo felicitas magis est in virtutibus quam in operationibus secundum virtutes. Maior patet: quia felicitas est bonum optimum, et ideo debet esse in eo quod est nobilius. Minor probatur ex duobus. Primo sic: quia sicut apparet III Thopicorum, bonum quod est diuturnius est melius et magis eligendum quam illud quod est minus tale; modo virtutes, cum sint habitus, sunt diuturniores ipsis operationibus; quare etc. Item, causa semper nobilior est suo effectu; modo virtutes sunt cause operationum, quia operationes procedunt ex virtutibus; quare etc.

<3> Et confirmatur: quia illud quod se habet per modum quietis est nobilius eo quod se habet per modum successionis et fluxus et fieri; modo virtutes se habent per modum quietis, et operationes per modum fluxus et fieri; quare etc.; et si sic, ergo in virtutibus magis est felicitas.

Oppositum dicit Philosophus. Et probatur ratione sua: quia impossibile est aliquem numquam in vita sua bene operantem et infortunatum esse felicem; sed possibile est aliquem habere virtutem et tamen numquam operari secundum eam et esse infortunatum per totam vitam, sicut possibile est aliquem habere habitum liberalitatis et quod numquam operetur propter defectum diuitiarum, vel quod sit eger in tota vita sua; quare etc.

B(P)V^{1}V^{3}V^4

15 semper… effectu BV^{3}V^4] nobilior semper est effectu suo V^1 **17** illud BV^{3}V^4] *om.* V^1 **25** et BV^{3}V^4] *om.* V^1

3 secundum Commentatorem] cf. *supra*, Prohemium, u. 10 cum adn. **5** VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 25–36. **12** III Thopicorum] *Top.* III, 116 a 13–14. **21** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 b 31–1096 a 2.

Dicendum quod felicitas humana non consistit in virtutibus. Secundo dico quod consistit in operationem secundum virtutem, et maxime secundum supremam virtutem.

Primum declaratur sic: quia felicitas humana est vltimum bonum. Tunc arguitur: in illo non consistit felicitas in quo non est vltimum bonum siue quod non est vltimum bonum sed ad aliud ordinatum; sed virtutes non sunt bonum vltimum, sed magis bonum ad aliud ordinatum; ideo etc. Maior patet, cum felicitas humana sit bonum vltimum. Minor patet: quia omnes virtutes sunt propter operationes, vnde habitus sunt semper propter operationes, sicut actus primus est propter secundum actum.

Item. Bonum illud in quo est felicitas est bonum perfectissimum; modo virtutes non sunt bonum perfectissimum, sed magis operationes; quare etc. Maior patet: quia felicitas est vltimum bonum et ideo est perfectissimum. Minor patet: quia operationes sunt perfectiores habitu siue ipsis virtutibus, quia posterius semper est perfectius; modo operationes sunt posteriores virtutibus: virtutes enim ordinantur ad operationes; quare etc.

Item. Hoc confirmatur sic: quia bonum vniuscuiusque consistit in eius operatione; ergo bonum hominis consistit in propria operatione hominis et optima secundum optimam et supremam eius virtutem; modo operatio secundum intellectum et maxime speculatiuum et respectu primorum intelligibilium <est huiusmodi>; ergo est propria operatio hominis; ergo in ista consistit humana felicitas.

Et confirmatur: quia aliquem existentem in operatione bona impossibile est non bene operari; sed aliquem existentem in habitu virtutis non est impossibile non operari secundum illum habitum, vt aliquem dormientem vel impeditum per totam vitam; ergo felicitas est magis in operationibus quam in virtutibus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: vltima perfectio humana consistit in scientiis speculatiuis, dico quod verum est quantum ad operationes et actum secundum illas scientias, et non quantum ad habitum, vnde perfectio humana maxime consistit in speculatione secundum scientias speculatiuas respectu primi entis, et ideo in speculatione diuine scientie consistit vltima perfectio humana: ista enim est caput et dea aliarum scientiarum.

Ad aliam. In eo consistit felicitas quod est bonum nobilius et dignius, concedo. Et cum dicitur: virtutes sunt nobiliores quam sint operationes, dico quod falsum est, immo ad operationes ordinantur virtutes. Et quando probatur quod

47 est huiusmodi *suppl. ex* V^4 (est propria hominis et est nobilissima P)] *om.* BV^1V^3
57 speculatione] humana *add.* V^1

59 caput…scientiarum] cf. *Eth. Nic.* VI, 1141 a 19–20: «Et quemadmodum capud habens scientia honorabilissimorum»; *Metaph.* I, 983 a 6–7 (interpr. Iacobi): «quamque enim maxime deus habet, dea scientiarum est».

bonum diuturnius est melius eo quod est minus tale, dicendum quod ista consideratio habet intelligi in eis que sunt eiusdem generis, ita quod non differant nisi secundum diuturnitatem, vnde si diceretur: lapis est diuturnior quam panis ergo est magis eligendus, non valet, quia ista nec sunt eiusdem generis nec solum differunt penes diuturnitatem; ita est in proposito: quia virtutes et operationes non sunt eiusdem generis, quia virtutes sunt de genere qualitatis et operationes sunt de genere actionis. Et quando dicitur in minori quod virtutes sunt diuturniores operationibus, potest dici per interemptionem, immo operationes sunt eque diuturne sicut habitus: licet non sint sine aliqua interruptione, sicut habitus, tamen eque diuturne sunt operationes sicut virtutes in virtuoso potente operari, licet non semper operetur. Et quando probatur aliter: quia causa nobilior est effectu, dico quod verum est, causa finalis, vnde cause sunt sibi inuicem cause, vt apparet II Phisicorum: illud enim quod est causa vno modo est effectus alio modo; sed finis est nobilior causa: est enim causa causarum; sed quod est causa efficiens respectu alicuius non oportet quod sit nobilius eo, maxime si illud aliud sit causa finalis respectu eius; modo virtutes sunt causa efficiens respectu operationum, sed operationes sunt causa finalis respectu virtutum, et ideo operationes sunt nobiliores.

Ad aliam. Quando dicitur: illud quod se habet per modum quietis etc., potest dici quod non est semper necessarium: verum est forte quod modus habitus est nobilior modo fieri, tamen res que se habet sub modo habitus non oportet quod sit nobilior illa que se habet sub modo fieri.

<Qvestio 18>

Consequenter queritur vtrum felicitas humana consistat in diuitiis.

Arguitur quod sic.

<1> Quia secundum quod dicit Boethius V De Consolatione, felicitas est status hominis omnium bonorum aggregatione perfectus; modo omnia bona possunt haberi per diuitias, quia omnia possumus emere per diuitias; quare etc.

<2> Item. In illo consistit felicitas cuius appetitus est in infinitum; sed appetitus diuitiarum est in infinitum; quare etc. Maior patet: quia appetitus fi-

B(P)V^{1}V^{3}V^{4}

70 potest dici BV^{4}] possumus dicere V^{1} posset dici V^{3} **4** status hominis BV^{3}V^{4}] *inv.* V^{1}

75 II Phisicorum] *Phys.* II, 195 a 8–11. **76–77** causa causarum] cf. *supra*, qu. 6, u. 49 cum adn. **3** V De Consolatione] re uera *De consol.* III, pr. 2 (ed. Moreschini p. 60, uu. 10–11).

nis est in infinitum. Minor patet ad sensum, quod homines appetunt diuitias in infinitum; vnde Seneca dicit, libello De paupertate: *si ad naturam respicias numquam eris pauper, si autem ad opinionem hominum numquam eris diues*, quia diuitie appetuntur ab hominibus in infinitum; alibi etiam dicit: *cupiditati nihil satis est*, ita quod numquam appetitus diuitiarum satiatur. Hoc etiam apparet per auctoritatem eiusdem: in Epistulis ad Lucillium dicit sic: *quicquid nobis expectantibus fortuna proicit, illud sine aliqua voluptate deglutimus ad rapinam alterius inhiantes more canum: sicut enim cani cum frustrum carnis eicitur, illud integrum deuorat inhians et expectans ad alterum*, sic recte est de hominibus respectu diuitiarum; sic ergo patet minor.

<3> Item. Illud quod maxime ab hominibus desideratur, videtur esse felicitas; sed diuitie maxime ab hominibus desiderantur; ideo etc. Maior patet: quia vltimum finem debent homines maxime appetere. Minor patet ad sensum: quia omnes vias et cautelas per quas possunt diuitias habere homines acquirunt.

Oppositum dicit Philosophus.

Dicendum quod felicitas humana non consistit in diuitiis.

Propter quod est intelligendum quod quedam sunt diuitie naturales et quedam sunt artificiales. Diuitie naturales sunt ordinate ad supplendum indigentiam corporalem, sicut cibus et potus et indumentum et sic de aliis necessariis ad vitam; sed diuitie artificiales sunt ordinate propter diuitias naturales, quia nummisma fuit inuentum propter faciliorem commutationem: antiquitus enim oportebat fieri commutationem diuitiarum naturalium, vt bladi ad vinum et vini ad panem et sic de aliis, et ita difficile erat ciuitates esse bene munitas, quia difficile erat portare istas diuitias naturales in tanta quantitate in quanta sufficeret ad ciuitatem, et propter hoc fuit nummisma inuentum.

Tunc dico quod humana felicitas non consistit in diuitiis naturalibus nec artificialibus.

Quia humana felicitas non consistit in illo quod per se est ordinatum propter alterum; modo diuitie naturales sunt ordinate propter alterum, scilicet ad

9 quod V^1V^3] quia BV^4 **22** habere BPV^1] haberi V^3V^4 **32** bene V^3V^4] *om.* V^1 (*aliter* B) **33** portare *coni. ex* V^4] afferre P apportare V^1 aptare V^3 (*aliter* B)

10 Seneca] ps. Seneca, *De paupertate* (ed. Haase p. 459, excerptum ex *Epist.* 16, 7): «Si ad naturam vives, numquam eris pauper: si ad opinionem, numquam dives»; cf. *Epist.* 16, 7 (ed. Reynolds t. I, p. 43, uu. 12–14): «Si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives». **12** alibi] *Ad Helviam de consolatione* X, 11 (ed. Waltz 75): «Cupiditati nihil satis est; naturae satis est etiam parum». **14** in Epistulis ad Lucillium] *Epist.* 73, 8 (ed. Reynolds t. I, p. 220, uu. 3–9): «Solebat Attalus hac imagine uti: 'vidisti aliquando canem missa a domino frusta panis aut carnis aperto ore captantem? quidquid exceptis protinus integrum devorat et semper ad spem venturi hiat. Idem evenit nobis: quidquid expectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate demittimus statim, ad rapinam alterius erecti et adtoniti'». **24** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1096 a 5–10. **26–27** quedam... artificiales] cf. Arist., *Pol.* I, 1257 a 5–b 5.

supplendum indigentiam corporalem, et diuitie artificiales sunt propter istas diuitias naturales, scilicet propter faciliorem commutationem; quare etc.

Verumptamen est intelligendum quod aliqui habent appetitum corruptum non regulatum ratione, et isti opinantur felicitatem esse in diuitiis, et tales homines acquirunt diuitias per omnes vias per quas eas possunt acquirere, vnde multas rapinas et multa facta enormia perpetrant propter diuitias acquirendas.

Item probo quod felicitas humana non consistat in diuitiis. Quia in illo quod potest indifferenter bono et malo accidere non consistit felicitas; modo diuitie indifferenter bonis et malis accidunt, immo magis accidunt malis quam bonis, quia per quamcumque viam siue bonam siue malam isti diuitias acquirunt.

Item. In eo quod indifferenter est occasio boni et mali non consistit felicitas; modo diuitie sunt huiusmodi, immo etiam vt plurimum videmus quod per diuitias magis aliquis conuertitur ad malum quam ad bonum; quare etc.

Hoc etiam apparet per Senecam, libello De paupertate versus finem, qui dicit: *nihil opes habent magnificum preter hoc quod illas consueuimus*, et subdit: *superbiam pariunt, inuidiam contra se generant, mentes hominum adeo excecant et ebetant vt spes diuitiarum etiam nocitura nos delectet*, et subdit: *quarum possessionem tibi non interdico sed illud effice vt intrepidus eas possideas*. Ergo apparet quod felicitas non consistit in istis diuitiis. Et Boethius in libro De consolatione dicit: *o mortalium operum beatitudo, quam cum adeptus fueris securus esse desistis*; in istis ergo diuitiis non consistit humana felicitas.

Potest etiam hoc declarari per Valerium Maximum, qui recitat de Xenocrate quod cum multa dona sibi ab Alexandro mitterentur, nuntiis deferentibus illa dona modicum conuiuium preparauit, et tunc in crastino, cum illa dona sibi dimittere voluissent, respondit eis: nonne scitis quod tantum non expendi quod tanta bona retinerem? Absit enim, dicit ipse, quod ipsa retineam: non enim sum mercenarius nec filius mercenarii.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas est status hominis bonorum omnium aggregatione perfectus, verum est, bonorum propriorum hominis et non bonorum extrinsecorum solum: bene enim verum est quod ista bona exteriora decorant felicitatem et sunt eius organa, tamen in eis felicitas non consistit. Et cum dicitur: per diuitias possumus emere omnia bona, verum est, bona extrinseca, sed bona anime non possumus emere per diuitias,

53 preter BPV^{1} (*et Seneca, ed. Reynolds t. I, p. 270, u. 22*)] propter V^{3} per V^{4} **56** effice B *pr.m.* PV^{1}V^{3}V^{4}] efficias *sec.m.* P (efficere volo *Seneca, ed. Reynolds t. I, p. 49, u. 18*) **65** sum BV^{3}V^{4}] *om.* V^{1}

52 De paupertate] ps. Seneca, *De paupertate* (ed. Haase p. 461, excerptum ex *Epist.* 81, 29); cf. *Epist.* 81, 29 (ed. Reynolds t. I, p. 270, uu. 20–22). **53** subdit] ps. Seneca, *De paupertate* (ed. Haase p. 461, excerptum ex *Epist.* 87, 31); cf. *Epist.* 87, 31 (ed. Reynolds t. I, p. 310, uu. 2–4). **55** subdit] *Epist.* 18, 13 (ed. Reynolds t. I, p. 49, uu. 17–19). **57–58** De consolatione] *De consol.* II, pr. 5 (ed. Moreschini p. 45, uu. 100–02). **60** per Valerium Maximum] *Facta et dicta memorabilia* IV, 3 (ed. Kempf pp. 342–43, uu. 15–2).

sicut scientias et virtutes. Vnde Seneca dicit: *quid prosunt stulto diuitie multe cum per eas sapientiam non acquirat?* Nihil enim prosunt sibi nisi habeat sapientiam, quia per eas numquam posset sapientiam emere.

Ad aliam. Cum dicitur: in illo consistit felicitas cuius appetitus est in infinitum, verum est de appetitu recto et regulato. Et cum dicitur: diuitie appetuntur in infinitum, dico quod ab homine recta ratione regulato non appetuntur in infinitum, immo vsque ad certum terminum eas appetit, scilicet quantum sufficit ad necessaria ad vitam secundum statum suum et qualitatem status.

Ad aliam per idem. Cum dicitur: illud quod maxime ab hominibus desideratur etc., verum est regulatis ratione. Et cum dicitur quod diuitie maxime ab hominibus desiderantur, dico quod falsum est, ab hominibus ratione regulatis, immo sufficit istis habere necessaria ad vitam.

<Qvestio 19>

Consequenter queritur vtrum, si veritas et amicus dissentiant, magis sit preferendum amicum quam veritatem vel econuerso.

Arguitur quod magis sit <preferendum> amicum quam veritatem.

<1> Quia illud magis debemus preferre sine quo nemo eligit viuere etiam si omnia alia bona habeat; sed sine amico nemo eligit viuere etsi omnia bona habeat; quare etc. Maior patet et minor per Philosophum VIII huius satis prope principium: dicit enim quod sine amico nemo viuere eligit etsi omnia bona habeat.

<2> Item. Illud magis debemus preferre per cuius dissolutionem citius destruitur ciuitas; modo per dissolutionem amicitie citius corrumpitur ciuitas quam per dissolutionem veritatis; quare etc. Maior patet: quia bonum ciuitatis est maximum bonum, vt dicit Philosophus prohemio huius. Minor patet: per dissensionem enim amicorum corrumpitur ciuitas, sed per dissolutionem veritatis non destruitur; vnde Tullius dicit: *obsequium multos parit amicos, veritas autem inimicos*; ergo amicitia magis est causa continuationis ciuitatis quam veritas.

B(P)$V^1V^3V^4$

73 sibi BV^3V^4] *om.* V^1 **74** sapientiam emere BV^3V^4] *inv.* V^1 **79** necessaria ad vitam V^3V^4] necessitatem vite P necessaria vite V^1 (*aliter* B) **3** preferendum] *suppl.*

72 Seneca] re uera *Prv.* 17, 16: «quid prodest habere diuitias stultum cum sapientiam emere non possit?»; cf. Thomas, Ia IIae, 2, 1, ad secundum. **6** VIII huius] *Eth. Nic.* VIII, 1155 a 4–6. **12** prohemio huius] *Eth. Nic.* I, 1094 b 6–10. **14** Tullius] *Laelius De amicitia* XXIV, 89 (ed. Combès p. 54): «Obsequium amicos, ueritas odium parit».

<3> Item. Illud quod est alter ipse siue idem cum aliquo est maxime preferendum ante omne aliud; modo amicus est alter ipse, vt dicit Philosophus VIII huius et IX, quia amicorum est idem velle et nolle; quare etc. Maior patet: quia nullus prefert alterum ante seipsum.

<4> Item. Illud debet magis homo preferri per quod magis iuuatur in conseruando amicitiam; sed preferendo amicos veritati magis conseruatur amicitia quam preferendo veritatem, quia si aliquis reprobet opinionem amici, dissolutio amicitie causatur; quare etc.

In oppositum est Philosophus contra Platonem, qui dicit quod *duobus existentibus amicis*, Platone et veritate, *sanctum est prehonorare veritatem*; et Plato etiam contra Socratem, dicit enim Plato: parum curandum est de Socrate, multum autem de veritate, vnde dicit: amicus Socrates sed magis amica veritas.

Ad questionem dicendum quod triplex est amicitia. Quia quedam est amicitia propter vtile, quedam propter delectabile et quedam propter honestum. Modo de amicitia propter vtile et propter delectabile non est dubium quin magis debeat veritas preferri quam iste, quia iste amicitie que non sunt propter honestum sunt ficte, et ideo tales homines qui sic sunt amici, cum delectabile vel vtile defuerit, desinunt amicitiam; vnde Bernardus dicit de istis quod sequuntur predam, non hominem. Alia est amicitia que fundatur in virtute, ex hoc quod aliquis et virtuosus et perfectus videt alium perfectum et virtuosum, diligit ipsum, et ista est vera amicitia propter honestum que de difficili dissoluitur, et de tali amicitia est questio vtrum magis sit preferendum amicum quam veritatem.

Et dico quod magis preferendum est veritatem quam amicum.

Cuius ratio est quia illud quod est propinquius felicitati humane est magis preferendum; modo veritas est magis propinqua felicitati humane quam amicitia; ergo etc. Maior patet: quia felicitas est maximum bonum et optimum quod potest esse in vita, et ideo quod est propinquius isti est magis preferen-

21 preferri BPV^{3}V^{4}] preferre V^{1} **34** defuerit V^{1}V^{3}] defuertit (!) B deficiunt P destruunt V^{4} **40** preferendum est V^{3}V^{4}] *inv.* V^{1} (est *om.* B)

18–19 VIII huius et IX] re uera *Eth. Nic.* IX, 1170 b 6 (cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* VIII, 1, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 443, u. 97). **19** amicorum…nolle] cf. Thomas, IIa IIae, 29, 3, resp.: «Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis: ut patet in IX *Ethic.*; et Tullius dicit, in libro *de Amicitia*, quod *amicorum est idem velle et nolle*»; cf. *Eth. Nic.* IX, 1166 a 6–8: «Hii autem conviventem et eadem eligentem, vel condolentem et congaudentem amico»; Cicero, *Laelius De amicitia* VI, 20 (ed. Combès p. 13): «Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum beneuolentia et caritate consensio»; sed cf. Sallustius, *De coniuratione Catilinae* XX (ed. Ernout p. 74): «nam idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est»; cf. adn. ad Thomam, *Exp. sup. Iob ad litt.*, cap. 1, ed. Leon. t. XXVI, p. 15, u. 833. **25** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1096 a 14–17. **29** triplex est amicitia] cf. *Eth. Nic.* VIII, 1156 a 6–9. **34** Bernardus] re uera ps. Seneca, *De remediis fortuitorum liber* X, 4 (ed. Haase p. 451): «Mel muscae sequuntur, cadavera lupi, frumenta formicae: praedam sequitur ista turba, non hominem».

dum. Minor patet: quia duplex est felicitas, scilicet contemplatiua, et ista consistit in speculatione veritatis et maxime respectu primorum entium, vt patet per Philosophum X huius; modo isti felicitati veritas est magis propinqua quam amicitia, quia ista consistit in speculatione veritatis; alia est felicitas practica, et ista consistit in vsu prudentie et operationibus virtuosis; modo si aliquis derelinquat veritatem, statim derelinquet opera virtuosa, et per consequens dimittet istam felicitatem practicam: dimittendo enim veritatem dimittet opera virtuosa, quia multa falsa testimonia perhibebit pro amico. Et ideo quecumque sit felicitas, magis est sibi propinqua veritas quam amicitia; veritas ergo est magis preferenda quam amicitia.

Item. Propter quod vnumquodque tale, et illud magis tale, vt habetur I Posteriorum; modo amicitia propter honestum causatur et fit inter aliquos propter veritatem et honestatem; ergo veritas est magis amica; sed quod est magis amicum est magis preferendum; ideo etc. Et ita non debet aliquis facere aliquod turpefactum quod cedat in detrimentum operis virtuosi. Et hoc patet exemplo cuiusdam philosophi qui, cum captus esset a tyranno, magis voluit pati supplitium quam veritatem denegare. Et si veritas absolute sit magis preferenda, maxime est preferenda ipsis philosophis, quia vt dicit Eustratius, *philosophus, si nomen non mentiatur, est amator sapientie*.

Tunc ad rationes. Illud est magis preferendum sine quo nemo eligit viuere etiam si omnia bona habeat, verum est si habeat omnia bona intrinseca que sunt hominis secundum quod homo, tamen si habeat bona extrinseca vt sunt diuitie, non est verum, quia potest aliquis habere bonum proprium humanum dato quod non habeat bona ista exteriora. Et cum dicitur: nemo eligit viuere sine amico etiam si omnia bona habeat, dicendum quod Philosophus ibi loquitur de bonis exterioribus, vnde non comparat ibi amicos ad bona intrinseca, que sunt veritas et felicitas, sed comparat ibi amicos ad bona exteriora, et ideo omnia illa bona exteriora essent dimittenda propter amicos.

Ad aliam. Cum dicitur: illud est magis preferendum propter cuius corruptionem corrumpitur ciuitas, verum est. Et cum dicitur: propter corruptionem amicitie corrumpitur ciuitas etc., falsum est, immo si veritas in ciuitate non seruetur, tunc per falsa testimonia bona vicinorum et ciuium destruentur et dissipabuntur; immo etiam vera amicitia non est nisi propter veritatem, et ideo si veritas non seruetur inter vicinos, multa bella et contentiones poterunt promoueri. Et cum dicitur: Tullius dicit quod veritas multos parit inimicos, verum

50 derelinquet *coni. ex* V^1] derelinquit V^3 derelinquat BV^4 (deseret P) **55** tale…tale BV^1 (et *om.* B) tale et illud magis P (*cf. app. fontium*)] est tale ipsum est magis tale V^3 tale ipsum est magis est tale V^4 **72** illa BV^3V^4 (talia P)] *om.* V^1

47 X huius] *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–b 4. **55–56** I Posteriorum] *An. post.* I, 72 a 29–30 (interpr. Iacobi): «semper enim propter quod est unumquodque, illud magis est». **62** Eustratius] *Enarr.* I, 7 (ed. Mercken t. I, p. 72, u. 67).

est de illis qui erant amici propter vtile vel delectabile, tamen de illis qui erant amici propter honestum, numquam veritas facit inimicos.

Ad aliam. Cum dicitur: nemo debet sibi ipsi preferre aliquid, verum est, sibi ipsi in propria persona. Et cum dicitur: amicus est alter ipse, verum est, pro tanto istud est dictum, quia amici propter veritatem et honestum sunt vniti indissolubiliter, et ideo dicit Philosophus quod amicus est quasi alter ipse, quia amici habent idem velle et nolle, nec intelligit quod amicus sit idem cum alio amico <nisi> propter hoc.

Ad aliam. Cum dicitur: illud est magis preferendum per quod conseruatur amicitia, verum est. Et cum dicitur: preferendo amicos magis conseruatur amicitia, quia propter ipsam veritatem corrumpitur amicitia, dico quod propter veritatem dicendam non corrumpitur amicitia propter honestum, quia ista est annexa veritati. Et cum dicitur: si aliquis reprobet opinionem amici dissoluitur amicitia inter aliquos, dico quod amicitia propter honestum non dissoluitur; vnde si aliquis consideret quod aliquis destruat suam opinionem propter veritatem acquirendam, si sit amicus eius propter honestum, plus diliget ipsum, quia hoc est propter inquisitionem veritatis.

<Qvestio 20>

Consequenter queritur circa opinionem Platonis, vtrum sit ponere aliquod bonum separatum ydeale.

Arguitur quod non.

<1> Quia vbicumque est ponere prius et posterius non est ponere ydeas; sed in bono est prius et posterius; ideo etc. Maior patet per Platonem. Minor patet per Aristotelem.

<2> Item. In quibus est vna ydea est vna ratio; sed in bono non est vna ratio, quia bonum in quantitate et qualitate non habent vnam rationem.

<3> Item. Ydea ponebatur a Platone propter scientiam habendam de rebus et propter generationem rerum; in quibus ergo non est vna scientia non est vna ydea; sed de bonis non est vna scientia, immo de bono quod est in vno predicamento non est adhuc vna scientia, sicut de sanitate, et sic de aliis.

B(P)V^1V^3

81 facit] eos *add.* V^3V^4 **87** nisi propter hoc *coni.*] *om.* B propter hoc V^3V^4 (nisi… preferendum *u. 88 om.* V^1)

5 per Platonem] cf. *Eth. Nic.* I, 1096 a 17–19. **6** per Aristotelem] *Eth. Nic.* I, 1096 a 17–23. **7–8** In quibus… rationem] cf. *Eth. Nic.* I, 1096 a 23–29. **9–12** Ydea… de aliis] cf. *Eth. Nic.* I, 1096 a 29–34.

Oppositum arguitur. Quia vt patet II Metaphisice, omne tale per participationem reducitur ad aliquod tale per essentiam; sed multa sunt bona particularia que sunt per participationem; ergo reducuntur ad aliquod bonum per essentiam; modo tale bonum non potest esse bonum materiale, quia tale est coniunctum cum materia et cum priuatione, et per consequens cum malo; ergo reducuntur ad aliquod bonum separatum a materia quod per essentiam suam erit bonum.

Deinde iuxta hoc, vt totum soluatur insimul, queratur vtrum felicitas humana consistat in bono separato.

Arguitur quod sic.

<4> Quia in illo consistit felicitas humana, ad quod omnes actus humani ordinantur; sed omnes actus humani ordinantur ad bonum separatum; ideo etc. Maior patet: quia illud ad quod omnes actus humani ordinantur est finis vltimus hominis, et per consequens felicitas. Minor patet: quia omnes actus humani ordinantur ad primum principium, quod est bonum separatum.

<5> Item. Felicitas humana et perfectio consistit ex vnione ipsius ad suam primam causam, sicut vult commentator Libri de Causis; sed bonum separatum quod ponebat Plato erat prima causa; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia in eo quod non est summum bonum non est felicitas; sed bonum separatum quod ponebat Plato non est summum bonum; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia [secundum Platonem] illud bonum separatum quod ponebat Plato eiusdem rationis est cum istis bonis inferioribus; modo ista bona inferiora non sunt summa bona nec vniuersalia, immo particularia; ideo etc.

Dico duo ad questionem, secundum quod duo sunt quesita. Primo: quod necesse est ponere aliquod bonum separatum, tamen illud bonum separatum non est eiusdem nature cum istis bonis inferioribus, sicut Plato credidit, secundum quod Aristoteles sibi imposuit. Secundo dico quod in bono separato quod sit bonum ydeale eiusdem rationis cum istis inferioribus non est felicitas humana; tamen in bono separato quod est prima causa bene consistit felicitas humana.

Primum sic declaratur: quia vbicumque est magis et minus tale, oportet quod sit dare aliquid simpliciter tale et per essentiam suam; modo in istis inferioribus est dare aliquid magis et minus bonum; ergo est dare aliquid sim-

17 cum^{2} BV^{3}] *om.* V^{1} **33** Maior patet BV^{3}] *om.* V^{1} **33** secundum Platonem BV^{3}] *secl. cum* V^{1} **35** bona^{1}] particularia *add.* V^{1} **36** immo] bona *add.* V^{1}

13 II Metaphisice] *Metaph.* II, 993 b 24–26. **29** commentator Libri de Causis] re uera Thomas, *Sup. lib. De causis expositio*, Prologus (ed. Saffrey p. 1, uu. 4–6; p. 2, uu. 5–7). **34** Plato] cf. *Eth. Nic.* I, 1096 a 34–b 4. **40** Aristoteles] cf. *supra*, u. 34 cum adn. **44–45** vbicumque…essentiam suam] cf. Arist., *Metaph.* II, 993 b 24–994 a 1.

pliciter et per essentiam suam bonum; modo tale quod simpliciter et per suam essentiam est bonum non est bonum coniunctum materie, quia bonum coniunctum materie non est simpliciter bonum, quia coniunctum est alicui malo et priuationi; quare necesse est ponere aliquid bonum separatum.

Secundum declaratur, scilicet quod illud bonum non sit eiusdem rationis cum istis inferioribus bonis: quia illud bonum est bonum incorruptibile, sempiternum et simplicissimum; sed ista bona inferiora sunt corruptibilia et materialia; ergo cum materiale et corruptibile non sit eiusdem rationis cum immateriali et incorruptibili, ideo istud bonum separatum non est eiusdem rationis cum istis inferioribus. Et si Plato ita sensit sicut Aristoteles sibi imposuit, male posuit, scilicet quod illud bonum separatum esset eiusdem rationis cum istis inferioribus. Tamen Eustratius dicit quod Plato non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit, immo Plato intellexit quod esset vnum bonum separatum et ydeale in quo consistunt ydee, idest perfectiones omnium entium, a quo omnia deriuata sunt, sicut est prima causa; et Eustratius multum reprehendit Aristotelem eo quod istud Platoni imposuit, cum Plato sic non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit. Et hec sufficiant quantum ad primam questionem.

Ad rationes que sunt pro ista questione patet solutio. Quia prime rationes bene probant quod non sit ponere bonum ydeale quod sit eiusdem rationis cum istis inferioribus, tamen quin sit bonum separatum quod est causa omnium istorum non probant.

Ratio in oppositum etiam sua via procedit, quia probat quod est dare bonum separatum quod est causa omnium entium.

Secundum quantum ad secundam questionem declaratur, scilicet quod felicitas humana non consistit in aliquo bono ydeali separato quod est eiusdem rationis cum istis inferioribus. Et secundo dico quod in bono separato quod est prima causa aliqualiter consistit humana felicitas.

Primum patet <primo> sic: quia tale bonum ydeale separatum quod sit eiusdem rationis cum istis inferioribus non est; ergo in isto non consistit humana felicitas. Etiam felicitas humana debet esse in homine et esse possessum ab homine; modo quod est separatum ab homine non est possessum ab homine; quare in tali bono separato non consistit humana felicitas.

Tamen in bono separato quod est prima causa aliqualiter consistit humana felicitas. Quia humana felicitas siue beatitudo potest intelligi aut intrinseca aut extrinseca: si intelligamus de felicitate extrinseca, sic prima causa finis est omnium et beatitudo, quia omnia entia illud appetunt quod est optimum bonum; quare etc. Si autem loquamur de felicitate humana intrinseca, adhuc

56 sensit *coni. ex* V^1] sentiit (!) BV^3 **74** primo *suppl. ex* V^1] *om.* BV^3 **76** esse^2 BV^3] est V^1

58 Eustratius] *Enarr.* I, 7 (ed. Mercken t. I, pp. 76–77, uu. 89–25).

prima causa aliqualiter est felicitas humana: quia vnio hominis per intellectum ad primam causam est sua vltimata perfectio et felicitas; et hoc probatur: quia in illo consistit humana felicitas quod solum habet quietare hominis intellectum; modo non est aliquod bonum de mundo quod sufficienter possit quietare hominis intellectum nisi prima causa; ergo in vnione intellectus humani ad primam causam per cognitionem consistit felicitas humana, et hec est intentio Philosophi X huius, qui vult quod in speculatione primorum entium consistit humana felicitas, et maxime in speculatione primi entis.

Et est intelligendum quod ista speculatio vel coniunctio per cognitionem intellectus nostri ad primam causam secundum quod est possibile in hac vita est quodammodo possessio humana, et acquiritur in homine per studium et exercitium.

Tunc ad rationes. Cum dicitur: in illo consistit humana felicitas ad quod omnes actus etc., ista procedit sua via: bene enim probat quod in vnione hominis per intellectum ad primam causam consistit humana felicitas.

Ad aliam per idem. Cum dicitur: humana felicitas consistit etc., verum est tanquam ad finem exrinsecum, et etiam quantum ad cognitionem eius quantum ad finem intrinsecum, sicut etiam in ipso consistit humana felicitas, vt dictum est.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo non consistit humana felicitas quod non est summum bonum, concedo. Et cum dicitur: bonum separatum quod ponebat Plato non est huiusmodi, dico quod falsum est, immo istud bonum separatum erat prima causa, et istud est summum bonum. Et cum dicitur quod Plato intelligebat quod istud bonum separatum erat eiusdem rationis cum istis inferioribus, dico quod non est verum. Et cum dicitur: Aristoteles hoc dicit, quod istud fuit de intentione Platonis, Eustratius dicit quod istud numquam fuit de intentione Platonis, immo reprehendit multum Aristotelem in hoc quod istud Platoni imposuit; et si Plato intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit, in speculatione istius boni separati non consistit humana felicitas.

<Qvestio 21>

Consequenter queritur vtrum homo habeat duo optima siue duas perfectiones.

Arguitur quod non.

B(P)$V^1V^3V^4$

85 vltimata BV^3] vltima V^1 **89** felicitas humana BV^3] *inv.* V^1

90 X huius] *Eth. Nic.* X, 1177a 13–18.

<1> Quia quod per superhabundantiam dicitur vni soli conuenit; sed optimum dicitur per superhabundantiam; quare etc.

<2> Item. Si homo haberet duo optima, tunc idem esset equale et excedens respectu eiusdem; sed hoc est inconueniens; quare etc. Maior patet: quia inquantum vnum illorum esset optimum excederet aliud, inquantum autem ponimus illud aliud optimum, tunc istud optimum esset sibi equale, et sic idem esset excedens et equale respectu eiusdem, quod est inconueniens.

<3> Item. Vnius nature est vnus finis vltimus; modo natura humana est vna natura; ideo debet habere vnum finem vltimum; sed finis vltimus est optimus; quare homo solum debet habere vnum optimum.

Oppositum est de intentione Philosophi, qui vult quod felicitas humana est secundum plures virtutes, et per consequens plures erunt felicitates hominis siue plura optima; et Eustratius, qui vult quod duplex est felicitas hominis, et felicitas est bonum optimum; ideo bonum optimum hominis est duplex.

Ad istam questionem dico duo. Primo: quod hominis sunt duo optima. <Secundo dico quod> non sunt optima simpliciter, sed in genere determinato. Ratio primi est quia quandocumque aliqua sunt diuersa, illa habent diuersos fines; modo hominis sunt diuerse operationes, scilicet practice et speculatiue; ergo duo debent esse fines vltimi et optimi hominis, scilicet vnus qui est finis in speculabilibus, et alius qui est finis in operabilibus practicis; et sic nature humane sunt due felicitates.

Item. Ex alio hoc probatur sic: quia homo habet intellectum speculatiuum et appetitum sensitiuum qui debet ratione gubernari et regulari; et ideo quedam erunt operationes hominis secundum intellectum, et alie erunt eius operationes secundum appetitum ratione regulatum; et ideo hominis erunt diuersi fines secundum istas diuersas operationes.

Secundum declaratur, scilicet quod hominis non sint duo optima simpliciter, sed in genere determinato: quia ille finis est vltimus simpliciter hominis, qui est perfectissimus in genere humanarum operationum, et per consequens alius finis non erit optimus simpliciter, sed ad istum finem ordinatus; modo in operationibus humanis operationes practice et finis earum ordinantur ad operationes speculatiuas et ad finem earum tanquam ad vltimum finem; ergo simpliciter in talibus operationibus humanis est vnus finis vltimus et optimus. Maior patet de se. Minor apparet per Philosophum VII Phisicorum, qui dicit hominem speculantem veritatem oportet esse sedatum a passionibus, quia

19 Secundo dico quod *coni.*] Sed $BV^1V^3V^4$

4 quod per superhabundantiam. . . conuenit] cf. *supra*, qu. 8, uu. 15–16 cum adn. **14** de intentione Philosophi] *Eth. Nic.* I, 1097 a 15–24. **16** Eustratius] *Enarr.* I, 8 (ed. Mercken t. I, pp. 99–100, uu. 35–72). **37** VII Phisicorum] *Phys.* VII, 247 b 23–24 (interpr. vetus): «in quiescendo namque et sedendo anima sciens fit et prudens».

sedando et quiescendo fit anima prudens et sapiens, sedando scilicet a passionibus exterioribus et quiescendo a passionibus interioribus. Apparet ergo ex intentione Philosophi quod ad hoc quod aliquis possit bene veritatis speculationem acquirere, oportet ipsum esse sedatum a passionibus; modo ista sedatio est per operationes ciuiles siue actiuas; ergo iste operationes actiue sunt ordinate ad speculationem veritatis. Sic ergo patet quod non est nisi vnum optimum hominis, scilicet felicitas contemplatiua, et hoc simpliciter loquendo; sed in genere sunt plura, vt visum est, secundum quod sunt diuerse operationes ad diuersos fines ordinate.

Rationes procedunt viis suis. Quia prime rationes bene probant quod non est dare plura optima simpliciter, sed non probant quin sit dare vnum optimum simpliciter et plura in genere.

Etiam rationes in oppositum procedunt viis suis, quia intentio Philosophi et Eustratii est quod est duplex felicitas, scilicet actiua et speculatiua, tamen actiua ordinata est ad speculatiuam.

<Qvestio 22>

Consequenter queritur que vita sit melior, vtrum actiua vel speculatiua, et per consequens que felicitas sit melior, vtrum felicitas actiua vel speculatiua.

Arguitur quod vita contemplatiua sit melior.

<1> Quia illa vita que inest homini secundum quod homo est melior; sed vita speculatiua siue contemplatiua est huiusmodi; ideo etc.; et per consequens felicitas contemplatiua est melior quam actiua. Maior patet: quia quod inest homini secundum quod homo inest sibi secundum intellectum, et quod inest sibi secundum intellectum inest sibi inquantum excedit corpora naturalia; et cum illud in quo homo excedit ista sit optimum, ideo illud quod inest homini secundum quod homo est optimum. Minor patet: quia vita contemplatiua inest homini per intellectum; vita autem actiua inest sibi per appetitum, qui reperitur in aliis ab homine.

<2> Item. Illa vita est melior et illa felicitas ad quam omnes alie operationes ordinantur; modo omnes operationes practice ordinantur ad vitam et felicitatem speculatiuam; ideo etc.

Oppositum apparet primo intentione Philosophi in prohemio huius libri: dicit enim ibi quod finis ciuilis vite est aliquid diuinius; modo si est diuinius,

B(1–22 *actiua*)(P)$V^1V^3V^4$

48 rationes^2 BPV^3V^4] *om.* V^1 **14** operationes practice BV^3V^4] *inv.* V^1

16 in prohemio huius libri] *Eth. Nic.* I, 1094 b 9–10.

manifestum est quod talis vita, scilicet actiua, est diuinior et melior [et] per consequens quacumque alia vita siue vita contemplatiua.

Et confirmaur: quia illud est melius quod est bonum communius et totius gentis siue ciuitatis quam illud quod est bonum singularis persone; modo vita actiua et finis eius est bonum totius ciuitatis vel regni, sed vita speculatiua et finis eius est bonum particulare vnius hominis; quare etc.

Ad istam questionem dico per distinctionem, quod aliquid potest dici melius dupliciter: vel melius quia honorabilius, vel melius quia vtilius. Sed que istarum vitarum sit maioris meriti quoad deum, istud non pertinet ad philosophos sed magis ad theologos. Modo si queras que vita est melior, idest honorabilior, dico quod vita contemplatiua, et per consequens ista est simpliciter melior.

Quia bonum honorabile est simpliciter melius quam bonum vtile; modo vita contemplatiua est bonum honorabile, quia illud est bonum honorabile, et per consequens simpliciter melius, quod est propter se; sed vita speculatiua est propter se et vita actiua est propter alterum, et sic intelligo de scientia actiua et speculatiua; ergo vita contemplatiua est honorabilior, et per consequens est simpliciter melior quam vita actiua. Vnde etiam vita actiua non debet dici proprie honorabilis, sed laudabilis, quia laus est eius proprie quod est ordinatum ad alterum; modo ista vita actiua est ordinata in alterum, scilicet ad vitam contemplatiuam; quare etc.

Item. Illa vita est melior et honorabilior in qua homo maxime assimilatur substantiis diuinis; sed hoc est secundum vitam speculatiuam; ideo etc.; vnde ista est vita philosophantium.

Tamen vita actiua est vtilior: et hoc apparet ex prohemio Metaphisice, vbi dicit quod scientie speculatiue sunt honorabiliores quam practice, tamen scientie practice sunt magis necessarie et magis vtiles ad vitam humanam quantum ad supplendos defectus ex parte corporis vel anime. Vnde intelligendum est quod vita contemplatiua est vita philosophantium in speculatione prime cause, sicut est scientia metaphisice; vita autem actiua et ciuilis consistit in actibus exterioribus et interioribus, secundum quod homo potest considerari secundum se vel vt est pars multitudinis domestice vel ciuilis.

Ad rationes. Prime rationes bene probant quod vita speculatiua est melior, idest honorabilior, sed non probant quod sit melior, idest vtilior.

Ad rationes in oppositum. Quando dicitur quod Philosophus dicit quod finis ciuilis vite est aliquid diuinius etc., intelligendum est quod comparatio debet

18 et BV^{3}V^4] *secl. cum* V^1 **36** proprie^1 V^{3}V^4] vita V^1 **41** est vita V^{3}V^4] *inv.* V^1 **47** autem V^{3}V^4] *om.* PV^1

36–37 laus…ad alterum] cf. *supra*, qu. 16, uu. 19–20 cum adn. **42** ex prohemio Metaphisice] cf. *Metaph.* I, 983 a 10–11.

esse eorum que sunt eiusdem speciei, sicut apparet VII Phisicorum, capitulo de comparatione motuum; et ideo quando dicebat Philosophus quod bonum ciuitatis est bonum communius et diuinius, intelligendum est quod verum est, quam bonum et finis vnius hominis per se, et hoc comparando fines operationum practicarum adinuicem; tamen si nos comparemus operationes practicas ad speculatiuas et vnam vitam ad aliam, ibi non esset proprie comparatio; tamen finis vite speculatiue est melior fine vite practice, et vita speculatiua est melior simpliciter practica, vnde Philosophus, vbi dictum est, comparat fines operationum practicarum inter se, et non comparat vitam speculatiuam ad practicam.

Per idem potest solui ad aliam rationem. Cum dicitur: illud est melius quod est bonum conueniens et totius ciutatis etc., verum est comparando bona eiusdem generis, vnde bonum actiuum communius est [et] melius quam bonum actiuum alicuius persone singularis; tamen non oportet quod sit melius quam bonum vnius hominis quod sit alterius generis, quia contemplatio prime cause et substantiarum separatarum est quid diuinius quam bounm ciuile, quia inest homini secundum quod assimilatur substantiis separatis.

<Qvestio 23>

Consequenter queritur vtrum felicitas sit bonum perfectum.

Et arguitur quod non.

<1> Quia illud non est bonum perfectum quod indiget bonis exterioribus; modo felicitas indiget bonis exterioribus, vt dicit Philosophus in isto I; ideo etc. Maior patet: quia perfectum est quod nullo altero indiget.

<2> Item. Illud bonum non est perfectum cui potest fieri additio; modo felicitati potest fieri additio; ideo etc. Maior patet ex intentione Philosophi I Celi et Mundi, qui probat quod linee circulari non potest fieri additio, et ideo dicit quod est perfecta; modo felicitati potest fieri additio, quia dicit <quod> felicitas adiuncta minimo bonorum est eligibilior.

<3> Item. Illud quod est bonum perfectum aggregat in se omnia bona; sed felicitas non aggregat in se omnia bona; ideo etc. Maior patet: quia perfectum

(P)$V^1V^3V^4$

66 et V^3V^4] *secl. cum* V^1 **9** quod] *suppl. ex sec.m.* V^4

54 VII Phisicorum] *Phys.* VII, 248 b 6–10. **61–63** vnde Philosophus… ad practicam] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 9, uu. 193–98). **4** in isto I] *Eth. Nic.* I, 1099 a 31–b 8. **7–8** I Celi et Mundi] re uera *De celo* II, 286 b 18–22; cf. Auerr., *In De celo* II, comm. 23 (ed. Ven. 1562 t. V, fol. 110G–H). **10** felicitas… eligibilior] *Eth. Nic.* I, 1097 b 17–20.

est extra quod nihil est, vt habetur V Metaphisice capitulo de perfecto; modo felicitas non aggregat in se omnia bona, quia si felicitas aggregaret in se omnia bona, tunc felicitas numquam vni soli homini adueniret: quia vnus homo non potest omnia bona habere, quia oporteret ipsum habere omnia artificia, ita quod oporteret quod vnus homo esset faber et coriarius et sanatarius et sic de omnibus aliis; modo hoc est impossibile, quia ad hoc non sufficeret vita vnius hominis; quare etc.

In oppositum est Philosophus. Et arguitur ratione: quia illud bonum est perfectum quod est per se sufficiens; sed felicitas est huiusmodi; quare etc. Maior patet: quia si detur quod non esset perfectum, non esset sufficiens; ergo a destructione consequentis, si est sufficiens est perfectum. Minor patet per Philosophum.

Ad istam questionem dicenda sunt duo. Primo: quod felicitas non est bonum simpliciter perfectum. Secundo dico quod inter actus et operationes humanas felicitas est bonum simpliciter perfectum.

Primum declaratur sic: quia illud bonum quod est simpliciter perfectum habet in se perfectionem omnium entium; modo felicitas non habet in se perfectionem omnium entium; ideo etc. Maior patet de se. Et minor patet, scilicet quod felicitas non habeat in se perfectionem omnium entium; sed illud quod habet in se perfectionem omnium entium est prima causa, secundum Commentatorem V Metaphisice capitulo de perfecto.

Secundum declaratur, scilicet quod felicitas in genere operationum humanarum est bonum simpliciter perfectum: quia illud quod est sufficienter terminans et simpliciter motum appetitus humani est simpliciter perfectum in omnibus operationibus humanis; modo felicitas sufficienter terminat et quietat motum appetitus humani; quare etc. Maior patet: quia quod terminat motum aliquem, perfectum est in illo genere, sicut dicimus quod generatio est perfecta quando forma est introducta, que est terminus illius generationis, et eodem modo est in aliis motibus. Minor patet, scilicet quod felicitas terminat motum appetitus humani, et loquor de appetitu recto et non corrupto: quia habita felicitate humana, nihil homo plus appetit vltra istam felicitatem; quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud non est bonum perfectum quod indiget bonis exterioribus, dico quod illud quod indiget bono intrinseco pertinente ad suam essentiam, verum est quod tale non est bonum simpliciter perfectum, sed illud quod indiget bono extrinseco quantum ad decorem

22 detur *coni. ex* P] diceres V^1 *sec.m.* V^4 diceret V^3 dares *pr.m.* V^4

13 V Metaphisice] *Metaph.* V, 1021 b 12–13; cf. *Phys.* III, 207 a 8–9. **20** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1097 a 24–b 21. **23–24** per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1097 b 6–16. **32–33** secundum Commentatorem] cf. Auerr., *In Metaph.* V, comm. 21 (ed. Ven. 1562 t. VIII, fol. 131B–C).

suum, non oportet quin tale sit perfectum. Et cum dicitur quod felix indiget bonis exterioribus, Eustratius diceret quod non est verum et etiam Philosophus, immo felix debet esse sufficienter ditatus: debet enim habere bona exteriora quantum sibi sufficit ad necessaria ad vitam. Vel potest dici, sicut dicit frater Thomas, quod ista bona exteriora non pertinent ad essentiam felicitatis, sed solum ad quemdam decorem ipsius, et ideo quamuis indigeat istis isto modo, non oportet propter hoc quin sit bonum perfectum.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: illud bonum non est perfectum cui potest fieri additio, verum est si possit fieri sibi additio alicuius pertinentis ad suam essentiam. Et cum dicitur: ad felicitatem potest fieri additio etc., dico quod non potest fieri sibi additio alicuius pertinentis ad suam essentiam et rationem, sed solum potest fieri additio alicuius extrinseci pertinentis solum ad suum decorem.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est bonum perfectum aggregat in se omnia bona, dico quod sicut est perfectum, sic in se aggregat omnia bona, et hoc vel formaliter vel virtute. Et cum dicitur quod felicitas non aggregat in se omnia bona, verum est quod non aggregat in se simpliciter omnia bona, tamen felicitas habet in se perfectionem omnium humanarum operationum virtualiter, licet non formaliter. Et cum probatur quod non, quia tunc vnus homo non posset esse felix, quia tunc vnus homo haberet siue sciret omnia artificia, dico quod non oportet quod vnus homo qui est felix sciat omnia artificia, quia non oportet quod effectus sit formaliter in sua causa, sed virtualiter sufficit quod sit; modo in felice sunt omnes iste operationes virtualiter, quia omnes iste operationes sunt ordinate ad felicitatem sicut ad vnum finem; et ideo homo felix ex fine quem habet scit sibi preuidere quantum ad omnia artificia necessaria ad istum finem vel per se vel per alium.

<Qvestio 24>

Consequenter queritur vtrum felicitas sit bonum per se sufficiens.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est bonum per se sufficiens facit aliquem nullo extrinseco indigere; sed habens felicitatem bene indiget alio bono extrinseco; quare

(P)$V^1V^3V^4$

55 propter hoc V^3V^4] hic V^1 **57** fieri sibi V^3V^4] *inv.* V^1 **68** siue sciret V^3V^4] *om.* (*spatium vacuum fere octo litt.*) V^1

50–51 Eustratius…etiam Philosophus] cf. Eustratius, *Enarr.* I, 7 (ed. Mercken t. I, pp. 105–07, uu. 29–79). **53** frater Thomas] Ia IIae, 4, 6, ad primum; Ia IIae, 4, 7, resp.; cf. etiam *Sent. lib. Eth.* I, 13 (ed. Leon. t. XLVII.1, pp. 47–48, uu. 134–185).

etc. Maior patet: quia Philosophus dicit quod illud quod est per se sufficiens solitarium facit vitam per se eligibilem et nullo extrinseco indigentem. Minor patet: quia habens felicitatem bonis exterioribus sicut diuitiis indiget, vt dicit Philosophus

<2> Item. Illud quod non sufficienter terminat appetitum non est bonum per se sufficiens; sed felicitas non terminat sufficienter appetitum; ideo etc. Maior patet: ex quo non terminat sufficienter appetitum non est bonum per se sufficiens. Minor patet: quia Philosophus vult quod felicitas connumerata cum aliquo bono minimo sit eligibilior; modo non esset eligibilior connumerata cum aliquo alio bono si sufficienter terminaret appetitum secundum se; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod felicitas est bonum per se sufficiens.

Ad dissolutionem istius questionis est intelligendum quod ad felicitatem multa concurrunt: nam quedam exiguntur ad felicitatem sicut pertinentia essentialiter ad rationem felicitatis, alia requiruntur ad felicitatem sicut coadiuuantia et organa, alia sicut aliqua consequentia ad ipsam felicitatem, et alia concurrunt ad felicitatem sicut aliqua preambula ad eam. Primo requiruntur ad felicitatem aliqua pertinentia essentialiter ad rationem felicitatis, sicut est operatio secundum intellectum, vel secundum intellectum practicum quoad felicitatem practicam que est <actus> prudentie, vel secundum intellectum speculatiuum, si sit felicitas speculatiua, et maxime respectu primorum speculabilium. Et quod in isto consistat felicitas humana essentialiter probatur: quia in illo quod est maxime bonum ab homine possessum consistit humana felicitas; modo maxime bonum ab homine possessum est operatio secundum intellectum, quia ista operatio secundum intellectum debetur homini vnde homo est; vnde operatio secundum intellectum practicum est maximum bonum in agibilibus, scilicet recta ratio agibilium, que est actus prudentie: istud enim est maximum bonum inter agibilia; et maximum bonum inter operationes speculatiuas est speculatio primorum entium; ergo in ista speculatione secundum intellectum siue speculatiuum siue practicum consistit humana felicitas. Alia autem requiruntur ad felicitatem sicut coadiuuantia et decorantia vel sicut organa, et sic felicitas indiget amicis tanquam coadiuuantibus et pulcritudine corporis tanquam aliquo decorante felicitatem, et indiget diuitiis et bonis exte-

25 actus prudentie *coni.*] prudentia V^3V^4 que sunt prudentia V^1 **28–29** consistit…possessum V^1 (est hominis felicitas quia illa est maximum bonum sed hoc maximum bonum P)] *om. per hom.* V^3V^4 **33** est V^3V^4] *om.* V^1

5 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1097 b 14–15. **8** Philosophus] cf. *supra*, qu. 23, u. 4 cum adn. **12** Philosophus] cf. *supra*, qu. 23, u. 10 cum adn. **16** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1097 b 6–21. **32** recta ratio agibilium] cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* II, 4, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 87, uu. 44–45.

rioribus tanquam organis, quia sine bonis exterioribus quedam opera virtuosa non possunt exerceri. Alia autem sunt consequentia ad ipsam felicitatem, sicut delectatio, vnde ad felicitatem et opera eius consequitur, quia ista delectatio consequitur apprehensionem conuenientis, vnde delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti cum apprehensione siue cognitione eiusdem; et ideo cum felicitas sit conuenientissima nature humane, ideo ad felicitatem consequitur delectatio sicut ad hominem sequitur risibile. Aliqua autem sunt que faciunt ad felicitatem sicut preambula ad eam requisita, sicut assuefactio in bonis operibus requiritur ad felicitatem tanquam preambulum.

Modo si queras vtrum felicitas sit per se sufficiens bonum, accipiendo felicitatem quantum ad illud in quo existit essentialiter et primo, dico quod felicitas sic non est per se sufficiens bonum, quia dicit Philosophus: illud est bonum per se sufficiens quod solitarium facit vitam eligibilem et per se sufficientem et nullo alio indigentem; modo felicitas, quantum ad illud in quo existit essentialiter, non facit talem vitam eligibilem per se sufficientem et nullo indigentem, quod apparet per Philosophum, qui vult quod sine diuitiis impossibile vel non facile est aliquem bonum operari; vnde quantum ad aliquas virtutes impossibile est aliquem bene operari sine diuitiis, et quantum ad alias non est facile; ergo felicitas, quantum ad illud in quo consistit essentialiter, non est bonum per se sufficiens.

Et si aliquis dicat quod hoc est verum de felicitate speculatiua, tamen de practica non est verum, dico quod de qualibet istarum istud est verum quod dictum est: quia felicitas practica consistit in actu prudentie, que est recta ratio agibilium; modo, dato quod aliquis non habeat diuitias siue bona exteriora, <non> potest habere actum prudentie; et ideo de qualibet felicitate verum est quod, quantum ad illud in quo essentialiter consistit, felicitas non est bonum per se sufficiens.

Si autem accipiamus felicitatem quantum ad omne illud requisitum ad felicitatem, et quantum ad pertinentia essentialiter ad eius rationem et quantum ad omnia alia ibi requisita sicut coadiuuantia vel organa vel consequentia et sic de aliis, sic felicitas est bonum per se sufficiens: quia illud quod solitarium facit aliquam vitam per se sufficientem et per se eligibilem nullo extrinseco indigentem, tale est bonum per se sufficiens; modo felicitas accepta isto modo, vt dictum est, facit talem vitam, quia tunc felix non indiget bonis exterioribus nec amicis nec aliis requisitis ad felicitatem; ideo felicitas isto modo est bonum per se sufficiens, et sic intelligit Philosophus quod est bonum per se sufficiens; sic

61 que *coni. ex* V^3] qui V^1V^4 **63** non *suppl.*] *om.* $V^1V^3V^4$ **74** quod…sufficiens PV^4 (quod *om.* V^4)] *om.* V^1 quod felicitas est per se bonum sufficiens V^3

50 Philosophus] cf. *supra*, u. 5 cum adn. **54** per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1099 a 32–33.

etiam debet intelligi illud dictum Eustratii super illam partem, vbi dicit quod partes principales et prime felicitatis sunt operationes intellectus, deinde sunt bona corporis, sicut pulcritudo, magnitudo, robur, ita quod accipit ibi felicitatem pro aggregatione omnium eorum que faciunt ad felicitatem vel per se vel quocumque modo; deinde, vt dicit, sunt bona exteriora vt diuitie et amici, nobilitas generis et prolis; deinde sunt aliqua bona ad hoc decorantia, sicut quod aliquis pulcre incedat, et istud parum facit ad felicitatem, et de isto bono dicit quod felicitas est magis eligenda cum tali bono quam secundum se, istud tamen parum facit ad felicitatem.

Rationes suis viis procedunt. Nam prime rationes bene probant quod felicitas non est bonum per se sufficiens quantum ad illa que sunt essentialiter pertinentia ad rationem felicitatis; tamen accipiendo felicitatem quantum ad omnia que pertinent ad ipsam et essentialiter et accidentaliter, isto modo non probant quin sit bonum sufficiens per se.

<Qvestio 25>

Consequenter queritur vtrum felicitati possit addi aliquod bonum minimum, ita quod felicitas cum illo minimo bono sit eligibilior quam sine illo.

Arguitur quod non possit addi sibi aliquod bonum.

<1> Quia ei quod est perfectum bonum non potest fieri additio alicuius alterius; modo felicitas est bonum perfectum; quare etc. Maior patet: quia sicut dicit Philosophus I Celi et Mundi, perfecto nihil potest addi, sicut linee circulari. Minor patet per Philosophum hic.

<2> Item. Boethius V De consolatione dicit quod felicitas est status aggregatione omnium bonorum perfectus; modo tali quod aggregat in se omnia bona non potest addi alterum bonum; ideo etc.

<3> Item. Dato quod felicitati possit addi alterum bono, probo quod felicitas cum illo bono non sit eligibilior quam secundum se sumpta sine illo: quia Philosophus vult III Thopicorum quod si aliquid sit ordinatum ad finem, non magis debemus eligere illum finem et ordinatum in finem quam finem secundum se, sicut non magis debemus eligere potionem et sanitatem quam sanitatem secundum se; modo felicitas est finis omnium bonorum humanorum;

(P)$V^1V^3V^4$

75 etiam V^3V^4] *om.* V^1

75 dictum Eustratii] *Enarr.* I, 8 (ed. Mercken t. I, p. 108–09, uu. 3–17). **6** I Celi et Mundi] cf. *supra*, qu. 23, uu. 7–8 cum adn. **7** per Philosophum hic] cf. *supra*, qu. 23. **8** V De consolatione] cf. *supra*, qu. 18, u. 3 cum adn. **13** III Thopicorum] *Top.* III, 117 a 16–21.

ergo non magis debemus eligere felicitatem cum aliquo bono quam felicitatem secundum se.

<4> Item. Illud bonum connumeratum felicitati aut habet se in ratione finis vltimi aut in ratione ordinati ad finem; si se habet in ratione finis vltimi, hoc est impossibile, quia tunc haberentur duo vltimi fines, quod est impossibile; nec se habet sicut ordinatum in finem, quia quandocumque aliquid est ordinatum in finem, habito fine, habentur ea que sunt ordinata in illum finem; ergo tunc, habita felicitate, haberetur illud bonum connumeratum cum felicitate. Non ergo est eligibilior felicitas cum tali bono quam sine eo, quia, habita felicitate, habetur illud bonum.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod felicitas connumerata alicui minimo bonorum est eligibilior quam ipsa secundum se.

Ad dissolutionem istius questionis intelligendum est quod felicitas potest considerari dupliciter: vno modo quantum ad illud in quo existit felicitas essentialiter solum, alio modo potest considerari quantum ad illud in quo existit essentialiter et accidentaliter.

Modo quando queritur vtrum felicitas connumerata alicui bono sit eligibilior quam secundum se sumpta, accipiendo felicitatem quantum ad illud in quo consistit essentialiter, dico quod sic: quia felicitas essentialiter consistit in operatione secundum intellectum; modo ista operatio secundum intellectum magis est eligenda cum bonis exterioribus que pertinent ad eius decorem quam secundum se sumpta, quia quanto aliquid ad plura bona se extendit, tanto est eligibilius et melius; modo plura bona sunt accipiendo istam operationem secundum intellectum cum bonis exterioribus que non includuntur in felicitate sic sumpta, quam in ista operatione secundum se accepta; ergo felicitas, quantum ad illud in quo essentialiter consistit felicitas, connumerata alicui bono est eligibilior quam secundum se accepta.

Si autem queratur de felicitate quantum ad illud in quo existit essentialiter et accidentaliter, vtrum possit sibi addi aliquod bonum, dico quod felicitati sic accepte non potest connumerari aliquod bonum quod non sit infra ipsam contentum: quia felicitas, accepta quantum ad omnia que sibi pertinent et per se et per accidens, aggregat in se omnia bona, sicut bona corporis et anime et bona exteriora, sicut pulcram dispositionem corporis et sanitatem et diuitias et amicos; et ita nullum bonum potest esse quin includatur in felicitate accipiendo eam isto modo, scilicet secundum se et quantum ad decorantia eam; ergo vt sic nullum aliud bonum potest sibi connumerari.

44 existit essentialiter V^1V^3] consistit substantialiter P essentialiter consistit V^4 **49** pulcram dispositionem V^3V^4] pulcritudinem P pulcritudinem dispositionem V^1

27 Philosophus] cf. *supra*, qu. 23, u. 10 cum adn.

Sed est intelligendum quod licet felicitas quantum ad illud in quo existit essentialiter magis sit eligibilis connumerata cum aliquo bono quam secundum se, tamen felicitas contemplatiua minus indiget istis bonis exterioribus quam felicitas practica: quia felicitas contemplatiua consistit solum in operationem secundum intellectum speculatiuum; modo operans secundum intellectum speculatiuum paucis indiget, quia solum indiget necessariis ad vitam, et ista pauca sunt. Vnde Seneca et Tullius dicit: *paucis natura contenta est, multitudinem consulto*, idest ex consilio, *fugiens*; vnde omne quod est excedens in natura semper corrumpit; et ideo quia solum necessariis ad vitam indiget vir speculatiuus, ideo paucis indiget; sed felicitas practica que consistit in actu prudentie, que est operatio virtutum, ista magis indiget bonis exterioribus, quia vir prudens et felix ista felicitate non est propter se solum siue gratia sui, sed gratia vxoris et familie et amicorum et vicinorum, et ideo iste indiget multis bonis exterioribus magis quam vir speculatiuus siue contemplatiuus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ei quod est perfectum non potest fieri additio alicuius alterius, dico quod sicut est perfectum, sic sibi nihil potest addi, vnde ei quod est perfectum simpliciter nihil potest addi simpliciter, sed ei quod est perfectum in genere et non simpliciter potest aliquid addi, tamen non additur sibi aliquid quod pertinet ad eius perfectionem in tali genere. Et cum dicitur quod felicitas est bonum perfectum, verum est, in genere operationum et non simpliciter, et ideo nihil pertinens ad eius perfectionem potest sibi addi, tamen aliquid pertinens ad eius decorem tanquam organum vel decorans bene potest sibi addi.

Ad aliam. Cum dicitur quod felicitas est status aggregatione omnium bonorum perfectus, potest dici quod Boethius ibi loquitur de felicitate quantum ad omnia in quibus habet esse felicitas et per se et per accidens, et sic ratio non est contradicta. Vel potest sic exponi: felicitas est status omnium bonorum aggregatione etc., idest omnium bonorum anime et intrinsecorum.

Ad aliam. Cum dicitur: quandocumque aliquid est ordinatum in finem non magis debemus eligere illum finem et ordinatum in finem quam finem per se, dico quod aliquid potest esse ordinatum in aliquem finem dupliciter: aut quod ex illo sequitur finis, vt ex potione amara sequitur sanitas, aut quod sit tale quod ex illo non sequitur finis, tamen aliquid facit ad decorem finis. Modo quando aliquid est ordinatum in finem sicut illud ex quo sequitur ille finis, verum est tunc quod non magis est eligendum finis et ordinatum in finem quam

59 paucis natura V^3V^4] *inv.* PV^1 **61** corrumpit $V^1V^3V^4$] corrumpitur P **83** aliquem finem V^3V^4] *inv.* V^1 **84** sit V^3V^4] *om.* V^1

59 Seneca et Tullius] cf. Cicero, *Tusc. disp.* II, I, 4 (ed. Fohlen vol. II, p. 79): «Est enim philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens»; et Boethius, *De consol.* II, pr. 5 (ed. Moreschini p. 43, uu. 42–43): «Paucis enim minimisque natura contenta est»; loc. non inuentum apud Senecam.

finis secundum se, quia qui habet talem finem habet illud sic ordinatum ad finem; tamen quando aliquid est ordinatum in finem sicut tale ex quo non sequitur finis, et hoc sicut instrumentum vel organum, tunc non est verum. Modo ista bona exteriora sic sunt ordinata ad felicitatem, quia ista bona exteriora non sunt talia quod ex illis sequitur felicitas, quia dato quod aliquis sit diues et habeat satis de istis bonis exterioribus, non propter hoc est felix, sed ista bona exteriora bene faciunt ad decorem felicitatis.

Ad aliam. Cum dicitur: illud aliud bonum connumeratum cum felicitate aut se habet in ratione vltimi finis aut in ratione ordinati ad finem, dico quod non est finis vltimus sed est aliquid ordinatum in finem, sed non est sic ordinatum quod ex illo sequatur finis, sed est sic ordinatum, scilicet tanquam aliquid decorans, ad illum finem. Et cum dicitur: ergo habita felicitate habetur illud bonum ad felicitatem ordinatum, dico quod non est verum, quia non est sic ordinatum quod ex ipso sequatur felicitas; sed si esset ordinatum ad felicitatem sicut illud ex quo sequitur felicitas, verum esset.

<Qvestio 26>

Consequenter queritur vtrum homo sit animal naturaliter ciuile.

Arguitur quod non.

<1> Quia quod naturaliter inest, omnibus inest; ergo si homo naturaliter esset ciuilis, omnes homines essent ciuiles; modo hoc est falsum, quia multi sunt separati a ciuitate, sicut viri religiosi et multi alii; quare etc.

<2> Item. Ille qui est bestialis non est ciuilis; sed multi sunt homines bestiales, vt apparet I Politicorum et I huius; quare multi sunt homines que non sunt ciuiles, et per consequens homo non est naturaliter animal ciuile. Maior patet: quia bestialis vir non est communicatiuus, sicut sunt agrestes homines.

In oppositum est Philosophus in isto libro et I Politicorum. Et arguitur ratione: quia si illud quod ordinatum est in finem aliquem homini inest a natura, et finis ille etiam homini inerit a natura; modo aliquid ordinatum in ciuilitatem inest homini a natura, sicut loquela: loquela enim est ordinata ad communicationem, vt vult Plato; ergo ciuilitas siue esse animal ciuile inest homini a natura.

(P)$V^1V^3V^4$

88 illud V^1V^4] etiam V^3 **92** sunt V^3 *s.u.* V^4] *om.* V^1 **99** habita] illa *add.* V^1 **12** inerit] ei *add.* V^1

7 I Politicorum et I huius] *Eth. Nic.* I, 1095 b 19–20; cf. *Pol.* I, 1253 a 29–38. **10** in isto libro et I Politicorum] *Eth. Nic.* I, 1097 b 8–11; *Pol.* I, 1253 a 2–3, 7. **14** Plato] *Thim.* 47 c (ed. Waszink p. 44, uu. 23–26).

Dicendum quod homo est animal naturaliter ciuile: est enim per naturam suam aptus communicare cum aliis.

Quod probatur sic: quia suppono quod vnumquodque naturaliter appetit esse secundum formam suam propriam, et hoc potest haberi a Philosopho II De anima; deinde suppono quod quandocumque aliquid appetit aliquem finem naturaliter, oportet ipsum naturaliter appetere illa sine quibus non potest attingere ad illum finem. Tunc arguo: vnumquodque appetit esse secundum suam formam, per primam suppositionem; sed vnusquisque homo est homo formaliter per rationem et intellectum; ergo vnusquisque homo appetit esse et viuere secundum rationem et intellectum; sed quandocumque aliquis appetit aliquem finem naturaliter, oportet quod appetat ea naturaliter sine quibus non potest attingere ad illum finem, per secundam suppositionem; modo sine communicatione cum aliis homo non potest ad istum finem, qui est viuere secundum rationem, attingere; ergo communicationem cum aliis homo naturaliter appetit. Maior istius vltimi processus patet ex suppositione prehabita. Minor declaratur: quia homo viuens secundum rationem rectam indiget multis necessariis et ex parte corporis et ex parte anime: ex parte corporis indiget illis que sunt necessaria ad sustentationem corporis, sicut sunt victus et vestitus; ex parte anime etiam indiget quod sit sedatus a passionibus, molestationibus et perturbationibus; modo ista tam ex parte corporis quam ex parte anime non potest homo acquirere sine communicatione cum aliis hominibus, quia vnus solus homo non est sufficiens sibi ad necessaria ad vitam, quia tunc oporteret ipsum scire omnia artificia, quod est impossibile; ergo quantum ad illa habenda quibus indiget ex parte corporis necesse est vt communicet cum aliis hominibus; etiam nec quantum ad illa que requiruntur ex parte anime vnus homo non est sibi sufficiens, et hoc nisi sint viri diuini et sancti, qui per inspirationem diuinam instruantur, vt dicit Commentator; quia sedatio a passionibus et molestationibus non potest esse in aliquo nisi ex communicatione cum viris bonis: indiget enim homo dictis et exemplis et correctionibus bonorum virorum et sapientis ad hoc quod appetitus sensitiuus ratione reguletur.

Vlterius est intelligendum quod non sufficit quod homo solum communicet cum familia, quia vna domus non est sufficiens ad hoc quod homo procuret necessaria ad vitam quantum ad omnia artificia, quia in vna domus non possunt omnia artificia inueniri, et ideo oportet quod homo habeat vicinos et proximos quibus adiuuetur ad sustentationem domus, et econuerso etiam vicini ab illo quantum ad diuersa artificia ad sustentationem domus requisita, ita quod

40 etiam] etiam *s.u.* V^1 *om.* V^3 **42** diuinam V^3V^4] *om.* (*spatium vacuum fere octo litt.*) V^1 **43** non *coni.*] nec $V^1V^3V^4$ **45** sapientis V^1V^4] sapientum V^3

19–20 II De anima] cf. *De an.* II, 415 a 26–b 28. **42** Commentator] Eustratius, *Enarr.* I, 8 (ed. Mercken t. I, pp. 105–06, uu. 29–36).

si iste faciat alteri cutellum, quod econuerso fiat sibi recompensatio. Oportet ergo quod homo communicet cum aliis in communitate ciuili, et non solum in communitate domestica.

Et si dicas quod non oportet, quia multi sunt in campis vbi non est nisi vna sola domus, in paruis villulis, dico quod isti non solum viuunt in communitate domestica, quia et licet non sit ibi nisi vna sola domus, tamen illi qui sunt ibi communicant cum aliis sibi proximoribus et cum vicinis suis, vnde plures villule vicine habent se vt ciuitas, et communicant sibi inuicem sicut in ciuitate; nec differunt nisi penes maiorem remotionem domorum ibi quam in ciuitate, et penes hoc etiam, quia illi qui sunt in ciuitate melius possunt sibi ab inimicis cauere et se defendere quam illi qui sunt in talibus villulis, quia in ciuitate sunt propinqui et possunt simul sibi inuicem coadiuuare. Etiam facilius punitur aliquis propter forefactum in ciuitate quam in talibus villulis vbi est vna domus per se, quia si vnus alteri forefaceret in vna domo per se, quantumcumque alter clamaret non audirent vicini sui, et sic esset forefaciens impunitus; si autem hoc faceret in ciuitate statim audiretur et posset puniri.

Vlterius est notandum quod non solum ciues et illi qui sunt in ciuitate viuunt ciuiliter, immo etiam omnes religiosi et viri contemplatiui indigent communitate ciuili. Si autem sint aliqui homines sliuestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens, vnde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremite; tamen secundum Philosophum vita istorum non esset bona vita.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quod inest naturaliter omnibus inest, verum est, omnibus non orbatis. Et cum dicitur quod non omnes homines sunt ciuiles, dico quod <immo>, omnes sunt ciuiles, nisi sint per aliquod impediens impediti. Et cum dicitur: viri religiosi sunt a communicatione separati, dico quod viri religiosi, licet non habeant vxores sicut alii et licet non tantum sint communicatiui, tamen non sunt omnino a ciuilitate saparati, quia habent domesticos in domo cum quibus communicant, etiam in ciuitate communicant cum aliis; verum est quod non sunt totaliter dediti operationibus exterioribus sicut alii in ciuitate, tamen non sunt omnino a communitate abstracti.

Ad aliam. Ille qui est bestialis non est ciuilis, verum est, ille qui est simpliciter bestialis. Et cum dicitur: multi sunt homines bestiales, dico quod homo per naturam non est bestialis, immo per naturam debet esse communicatiuus; si autem per accidens sit agrestis et bestialis, hoc tamen non est per naturam; etiam illi qui sunt in campis adhuc quoquomodo viuunt in communitate.

61 ab inimicis V^3V^4] inuicem V^1 **70** ciuili V^3V^4] *om.* V^1 **76** immo *suppl. ex* V^1] *om.* V^3V^4

<Qvestio 27>

Consequenter queritur vtrum felicitas humana sit operatio siue consistat in operatione.

Arguitur quod non.

<1> Quia felicitas humana est perfectum bonum; sed nulla operatio est perfectum bonum; ideo etc. Maior patet de se. Probatio minoris: quia omnis operatio vel est motus vel est cum motu; modo, vt apparet III Phisicorum, omnis motus est actus imperfectus, ergo omnis operatio est imperfecta; quare etc.

<2> Item. Felicitas est bonum continuum et stabile, vt dicit Philosophus I huius; sed nulla operatio est huiusmodi; quare etc. Probatio minoris: quia omnis humana operatio est interrupta aliqua quiete et non est semper continua.

<3> Item. Si felicitas esset operatio, cum multe sint operationes humane, tunc multe essent felicitates humane; modo hoc est falsum; quare etc. Maior patet, scilicet quod multe sint operationes humane: hoc apparet de se; etiam operationes humane secundum intellectum sunt multe, quia quedam sunt secundum intellectum speculatiuum et quedam secundum intellectum practicum.

<4> Item. Operationes humane transeunt in materiam exteriorem; sed felicitas humana non transit in materiam exteriorem, sed manet in homine; ideo in operatione non consistit felicitas.

Oppositum dicit Philosophus.

Ad istam questionem dico quod felicitas humana est operatio humana; et non quecumque operatio, sed illa que inest homini secundum supremam virtutem que est in eo; ita quod dico duo ad questionem.

Primum declaratur sic: quia illud quod est perfectissimum bonum quod est in homine est sua felicitas; modo perfectissimum bonum quod est in homine est sua operatio; quare etc. Maior patet: quia felicitas est bonum perfectissimum, et ideo illud quod est perfectissimum bonum in homine est sua felicitas. Minor declaratur: quia operationes sunt actus secundi et habitus sunt actus primi; modo actus secundus est perfectior quam actus primus, quia actus secundus non potest esse sine primo, sed actus primus bene est sine secundo; ergo illud quod est perfectissimum in homine est operatio, et per consequens felicitas humana consistit in operatione.

(P)$V^1V^3V^4$(uu. 1–12 *quare etc.*, 61–96)

4–5 perfectum bonum V^3V^4] *inv.* PV^1 (perfectissimum P)

---

6 III Phisicorum] *Phys.* III, 201 b 31–32. **8–9** I huius] cf. *Eth. Nic.* I, 1100 b 12–22; cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 21–22. **20** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1097 b 22–1098 a 20. **28–29** operationes… primi] cf. Arist., *De an.* II, 412 a 23–24.

Item. Felicitas humana vel est forma humana, scilicet ipsa anima, vel eius potentia vel habitus vel operatio, quia inter bona anime non sunt plura, et felicitas, cum sit maximum bonum, est bonum anime, quia bona anime maiora sunt bonis corporis; felicitas ergo erit aliquod istorum. Modo felicitas non est substantia anime nec potentia anime: quia substantia anime et potentie eius sunt in vnoquoque homine a natura; sed felicitas non inest homini a natura sed per acquisitionem; quare etc. Etiam nec felicitas est habitus: quia felicitas est bonum vltimum nec est in aliud ordinatum; sed omnis habitus ordinatus est in alterum, scilicet in operationem; ergo felicitas non est habitus. Relinquitur ergo quod felicitas sit operatio.

Secundum declaratur, scilicet quod felicitas sit operatio hominis non quecumque, sed secundum supremam potentiam que est in eo, que est operatio secundum intellectum. Quod probatur sic: quia bonum proprium hominis inest sibi secundum propriam operationem et non secundum illam operationem in qua communicat cum aliis; modo homo communicat cum aliis in aliis suis operationibus, sed non in illa operatione que est secundum intellectum: quia homo in operationibus anime vegetatiue communicat cum plantis, sed in operatione que est secundum intellectum non communicat cum eis; ideo in ista operatione hominis que est anime vegetatiue non consistit felicitas; nec etiam consistit in operatione anime sensitiue, quia in ista operatione communicat homo cum brutis; quare etc. Relinquitur ergo quod felicitas consistat in operatione que est secundum intellectum, et ista est propria operatio hominis secundum quod homo. Vnde Philosophus dicit quod inconueniens esset si hominis secundum diuersas artes eius sint proprie operationes (sicut manifestum est: coriarius vel textor habet diuersas proprias operationes) et hominis secundum quod homo non sit propria operatio; et ideo hominis secundum quod homo est propria operatio, et ideo in tali operatione consistit humana felicitas.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas humana est perfectum bonum, concedo. Et cum dicitur: nulla operatio est huiusmodi, falsum est. Et cum dicitur: omnis operatio est motus, dico quod non omnes operationes sunt motus proprie accipiendo motum, qui est actus imperfecti, quia operationes intellectus non sunt proprie motus, quia iste operationes intellectus sunt actus perfecti et ideo non sunt proprie motus nisi accipiatur large motus, et hoc pro actu perfecti.

Ad aliam. Cum dicitur: felicitas est bonum continuum et stabile, verum est secundum quod est possibile reperire felicitatem in natura humana, quia sicut

38 inest V^3] est PV^1 **39** Etiam nec V^3] *inv.* V^1 **48** sed non *coni.*] nisi V^1V^3 **55** quod^2 V^3] *om.* V^1

55 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* I, 1097 b 28–33.

dicit Philosophus in illa parte, ipse ibi describit felicitatem qualis est in hominibus et secundum quod est possibilis in hominibus reperiri; vnde felicitas non est eque continua et sine interruptione in hominibus sicut in substantiis separatis. Quando ergo dicitur: felicitas est continua etc., verum est secundum quod est possibile in hominibus. Et cum dicitur quod nulla operatio est continua, verum est, quia hoc non est possibile in natura humana, quod ibi sit aliqua operatio semper continua et sine interruptione aliqua, sed ista operatio in qua consistit humana felicitas secundum quod est possibile in natura humana semper est continua; vnde si ista operatio interrumpatur per sompnium vel per comestionem vel per ludos quibus felix indiget ad recreationem, totum istud est vt perfectius et melius possit postea opera virtuosa exercere.

Ad aliam. Cum dicitur: si felicitas esset operatio humana, ergo cum multe sint operationes humane multe essent felicitates, dico quod non oportet, quia omnes operationes humane sunt ordinate ad vltimam eius perfectionem, sicut operationes sensitiue sunt ordinate ad operationem intellectiuam et omnes operationes intellectus sunt ordinate ad vnam vltimam operationem que consistit in contemplatione primorum intelligibilium. Et cum dicitur: operationes intellectus sunt multe, nam quedam intellectus practici et alie intellectus speculatiui, concedo, sed operationes que sunt secundum intellectum practicum ordinantur ad operationem que est secundum intellectum speculatiuum.

Ad aliam. Cum dicitur: operationes humane transeunt in materiam exteriorem, dico quod verum est de quibusdam, vnde duplices sunt operationes humane: nam quedam sunt que transeunt in materiam exteriorem, et in istis non consistit humana felicitas, quia iste operationes habent aliquid melius <quam> se, scilicet ipsa operata, alie sunt operationes humane que non transeunt in materiam exteriorem, vt velle et intelligere, et in aliqua tali operatione consistit felicitas humana.

<Qvestio 28>

Consequenter queritur vtrum felicitas consistat in operatione secundum virtutem.

Arguitur quod non.

(P)$V^1V^3V^4$

75 ibi sit V^4 *inv.* V^3] sibi sit V^1 **83** operationes humane V^3V^4] *inv.* PV^1 **92** nam V^3V^4] *om.* V^1 **94** *coni.*] se V^4 *post* scilicet V^1 *om.* V^3

70 in illa parte] cf. *supra*, uu. 8–9 cum adn.

<1> Quia bonum proprium hominis non inest sibi secundum accidens; sed felicitas est bonum proprium hominis, et virtus inest homini secundum accidens; ergo felicitas non inest homini secundum virtutem.

<2> Item. Si felicitas esset in operatione secundum virtutem, cum multe sint virtutes, tunc multe essent felicitates; modo hoc est falsum, immo vna sola est felicitas sicut vnus est solus finis vltimatus hominis; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dico quod felicitas est operatio hominis secundum supremam virtutem que est in eo.

Verum est quod expositores exponunt illam litteram 'secundum virtutem' idest secundum habitum virtutis, et ideo dicunt quod felicitas est operatio hominis secundum supremam virtutem que est in eo, idest secundum habitum virtutis supreme que est in eo; et ratio huius est, sicut ipsi dicunt, quia eadem est operatio hominis et boni hominis, nisi quod addatur ibi 'bene', sicut eadem est operatio citharistе et boni citharistе: nam sicut operatio citharistе est citharizare, ita operatio boni citharistе est bene citharizare, ergo eodem modo eadem est operatio hominis et boni hominis apponendo ibi 'bene'. Modo operatio hominis secundum quod homo est operatio secundum intellectum; ergo operatio boni hominis siue optimi est operatio secundum intellectum optime se habentem et optime dispositum; modo intellectus optime se habens est intellectus perfectus virtutibus; ergo cum operatio optimi hominis sit felicitas, felicitas ergo consistit in operatione hominis secundum virtutem non quamcumque, sed secundum virtutem supremam que est in homine, et ista est sapientia.

Tamen Albertus non sic exponit, immo vult quod felicitas est operatio hominis secundum supremam virtutem que est in eo non secundum virtutem que est habitus, sed secundum supremam virtutem que est intellectus speculatiuus, ita quod virtus accipitur ibi pro potentia, et non pro habitu.

Et tunc deducemus rationem sicut Albertus eam deducit: eadem est operatio hominis secundum quod homo et optimi hominis addendo ibi 'bene'; modo operatio hominis secundum quod homo est operatio secundum intellectum, quia per istam operationem secundum intellectum homo distinguitur ab aliis; ergo in ista operatione secundum intellectum consistit felicitas humana. Maior patet, scilicet quod eadem sit operatio hominis secundum quod homo et optimi hominis: quia operatio hominis absolute est operatio secundum intellectum; modo intellectus et ratio tendit ad optima nisi sit impedimentum; et ideo eadem est operatio hominis secundum quod homo et optimi

31 potentia V^3V^4] proprio V^1

10 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1098 a 14–17. **13** expositores] cf. Eustratius, *Enarr.* I, 9 (ed. Mercken t. I, pp. 116–18, uu. 29–73). **28** Albertus] *Ethica* X, II, 2 (ed. Borgnet t. VII, pp. 623a–627a).

hominis addendo ibi 'optimum'. Minor patet de se. Et ideo in operatione secundum intellectum consistit felicitas humana quocumque modo dicatur: siue quod felicitas est operatio secundum supremam virtutem que est in eo, idest habitum, vel secundum supremam virtutem, idest potentiam. Idem est: quia felicitas, dato quod consistat in operatione secundum intellectum speculatiuum, vt verum est, oportet tamen quod iste intellectus sit perfectus scientiis et virtutibus, quia virtutes habent precedere scientias, quia oportet scientem prius esse sedatum a passionibus; modo non potest esse sedatus ab ipsis nisi habeat virtutes morales. Et ideo potest dici quod felicitas est operatio hominis secundum intellectum perfectum virtutibus accipiendo virtutem pro habitu.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: bonum proprium hominis non inest sibi secundum accidens, verum est quod non inest sibi totaliter secundum accidens, vnde quoddam est accidens quod inest homini per se, et aliud est accidens quod inest sibi per accidens; modo felicitas non inest homini secundum tale accidens quod inest homini per accidens, tamen secundum illud accidens quod inest homini per se consequens immediate formam suam bene potest sibi inesse. Et cum dicitur quod virtutes insunt homini per accidens, dico quod licet virtutes sint accidentia homini, tamen virtutes, et maxime intellectuales, non insunt sibi per accidens totaliter, quia insunt homini secundum quod inclinatur ad scientias naturaliter, et maxime ad scientiam primorum entium; vnde omnes homines appetunt scire naturaliter, et maxime substantias separatas.

Ad aliam. Cum dicitur: si felicitas esset in operatione secundum virtutem, cum multe sint virtutes, multe essent felicitates, dico quod non oportet, quia felicitas non inest homini secundum quamcumque virtutem, sed secundum supremam virtutem que est in eo, que est prudentia vel habitus intellectus speculatiui: felicitas enim practica consistit in operatione que est secundum actum prudentie, et felicitas speculatiua consistit in operatione secundum intellectum speculatiuum, et maxime respectu primorum entium.

<Qvestio 29>

Consequenter queritur vtrum felicitas consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus.

Arguitur quod felicitas consistat in operatione voluntatis.

(P)$V^1V^3V^4$ (3–30, 34 *Maior*–41, 46 *desiderium*–149)

54–55 modo…accidens V^4] *om. per hom.* V^1V^3 **60** ad scientiam V^3V^4] *om.* PV^1

<1> Quia felicitas est maximum bonum; modo illud quod est maximum bonum maxime est motiuum voluntatis; ergo felicitas maxime mouet voluntatem; et si sic ergo magis consistit felicitas circa voluntatem quam circa intellectum.

<2> Item. Vltimo fini correspondet primum mouens, quia finis correspondet mouenti et econuerso, et ideo vltimo fini correspondet primum mouens; modo primum mouens est voluntas et vltimus finis est felicitas; ergo felicitas proportionatur voluntati, et ita magis consistit in operatione voluntatis quam in operatione intellectus. Maior patet. Probatio minoris: quia aliquis numquam intelligeret nisi vellet intelligere, ita quod voluntas est principium mouendi ad intelligere, et ita voluntas videtur esse primum mouens.

<3> Item. Felicitas est in operatione nobiliori et digniori; sed operatio voluntatis est dignior quam operatio intellectus; ideo est in operatione voluntatis. Maior patet: quia ex quo felicitas est bonum nobilissimum debet esse operatio nobilissima. Minor probatur dupliciter. Primo quia voluntas est principium intellectus, quia aliquis non intelligit nisi quia vult intelligere; modo principium est nobilius principiato, ergo voluntas est nobilior intellectu; quare operatio voluntatis est dignior operatione intellectus. Etiam hoc apparet ex alio: quia diligere deum est nobilius quam intelligere ipsum, quia infideles et pagani bene intelligunt deum et non diligunt; modo diligere deum pertinet ad voluntatem, et intelligere ipsum pertinet ad intellectum; ergo operatio voluntatis est dignior et melior operatione intellectus; quare in operatione secundum voluntatem consistit felicitas.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod felicitas consistit in operatione secundum intellectum, et hoc etiam vult X huius.

Ad istam questionem dico secundum intentionem Philosophi quod felicitas consistit in actu intellectus et non in actu voluntatis.

Et primo probatur quod non consistit in actu voluntatis, et hoc dupliciter. Primo sic: quia illud quod est primum obiectum voluntatis non potest esse actus vel operatio voluntatis; modo felicitas est primum obiectum voluntatis; quare etc. Maior patet: istud enim videmus in omnibus virtutibus sensitiuis, sicut primum obiectum visus non est visio, licet forte visus sentiat suam visionem ex consequenti; eodem modo est de intellectu: intellectio enim non est primum obiectum intellectus, sed ex consequenti intellectus suam intellectionem intelligit; ergo patet quod illud quod est primum obiectum voluntatis non est sua operatio. Minor patet: quia felicitas est maximum bonum inter omnia alia bona; modo illud quod est maximum bonum est primum obiectum voluntatis; ideo etc.

29 quod *coni. ex* V^1] *post* dico V^3V^4 **37** suam] secundum *praem.* V^1

27–28 Philosophus…X huius] cf. *Eth. Nic.* I, 1098 a 17–18, et praecipue *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–17.

Item. Voluntas non fertur in finem nisi dupliciter: vel desiderando finem vel delectando in ipsum, vnde delectatio et desiderium debentur appetitui et etiam sua opposita: ratione enim desiderii aliquis mouetur in delectatum; quando autem delectatur, tunc habet bonum quod appetebat. Modo in nullo istorum consistit felicitas: desiderium enim non est felicitas, quia respectu boni non habiti est desiderium; nos autem supponimus felicitatem esse habitam; ergo in isto actu qui est desiderare non consistit felicitas. Nec etiam in isto actu qui est delectari: quia delectatio non est felicitas, immo est consequens ad felicitatem. Apparet ergo quod in actu voluntatis non consistit felicitas.

Secundum declaratur, scilicet quod felicitas consistit in operatione secundum intellectum, et hoc respectu primorum intelligibilium: quia in eo quod est perfectissimum bonum inter omnia bona humana et per quod homo maxime assimilatur substantiis diuinis videtur esse felicitas; modo speculari secundum intellectum est maximum bonum inter bona humana et in hoc maxime homo assimilatur substantiis diuinis; ideo etc. Maior patet de se. Minor etiam patet: primo quod speculari secundum intellectum sit maximum bonum siue perfectissimum: quia illa operatio est perfectissima que est perfectissime potentie et optime et respectu optimi obiecti; modo ista operatio intellectus speculatiui respectu primorum intelligibilium est potentie superioris et nobilioris, quia omnes potentie practice ordinantur ad potentiam speculatiuam; etiam est respectu obiecti nobilissimi, scilicet substantiarum diuinarum; etiam in ista operatione homo maxime assimilatur substantiis diuinis per hoc quod intelligit istas substantias diuinas, quia iste substantie diuine intelligunt se per suas essentias; ergo in hoc quod earum essentias intelligimus maxime assimilamur ipsis; quare in ista operatione secundum intellectum respectu primorum intelligibilium consistit humana felicitas.

Sed hic est vnum dubium: quia voluntas fertur in deum secundum esse et modum quem habet in se, sed intellectus non isto modo fertur in deum, sed magis secundum modum essendi quem habet in intellectu nostro et secundum nostrum modum intelligendi ipsum; modo modus essendi dei in se est nobilior quam modus essendi quo est in intellectu nostro; ergo operatio voluntatis secundum quam aliquis fertur in deum secundum modum essendi quem habet in se est nobilior operatione intellectus speculatiui secundum quam aliquis fertur in deum secundum modum essendi quem habet in intellectu nostro, et per consequens in operatione secundum voluntatem consistit felicitas et non in operatione secundum intellectum speculatiuum. Et propter istam rationem aliqui posuerunt quod in operatione voluntatis consistit felicitas.

Vtrum tamen ita sit vel non secundum fidem, de hoc non intromitto me, tamen secundum Philosophum diceretur quod felicitas consistit in operatio-

78 aliqui] cf. Henricus de Gandavo, *Quodl.* I, qu. 14 (ed. Leuven t. V, pp. 86–88, uu. 58–99).

ne intellectus speculatiui, vt dictum est, et ipse sic solueret ad rationem istam: quando dicitur: voluntas fertur in deum secundum modum essendi quem habet in se etc., intelligendum est quod voluntas sequitur cognitionem, quia ex quo voluntas est appetitus et omnis appetitus sequitur cognitionem, ergo voluntas sequitur apprehensionem et cognitionem intellectus. Quando ergo dicitur: voluntas fertur in deum secundum modum essendi quem habet in se, falsum est, quia voluntas non fertur in deum nisi secundum illum modum secundum quem est intellectus a nobis: non enim potest ferri voluntas in aliquid nisi prius sit apprehensum. Vnde quod aliquis velit alterum alio modo vel excellentiori modo quam ipsum apprehendat non est rationale; et ideo secundum illum modum secundum quem apprehendimus deum, sic voluntas nostra fertur in ipsum; et ideo non potest aliquis intelligere deum secundum id quod est et secundum modum essendi quem habet in se; sic nec potest ipsum velle secundum modum essendi quem habet in se.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas est maximum bonum, concedo. Et cum dicitur: illud quod est tale est maxime motiuum voluntatis, verum est. Et cum dicitur: ergo est obiectum voluntatis, et si sic ergo est operatio voluntatis, dico quod non sequitur: ista enim seipsam impedit, quia magis concludit oppositum quam propositum, quia eo ipso quod est obiectum voluntatis concluditur quod non sit eius operatio, quia obiectum et operatio debent differre.

Ad aliam. Cum dicitur: vltimo fini correspondet primum mouens, dupliciter potest dici ad istam rationem: primo concedendo istam. Et cum dicitur: felicitas est vltimus finis et voluntas est primum mouens, potest dici quod voluntas non est primum mouens, quia voluntas non est mouens nisi moueatur a bono, secundum Philosophum. Tamen illi qui ponunt quod voluntas sit potentia actiua non ponerent istud; sed Philosophus non poneret quod voluntas sit potentia actiua, vnde vellet quod voluntas facta in actu per apprehensionem boni precipit moueri; tamen absolute non est potentia actiua; voluntas ergo non est primum motiuum; vnde numquam preciperet velle aliquid nisi prius hoc esset apprehensum sub ratione boni. Et si queras quomodo ergo erit liberum arbitrium si voluntas non sit potentia actiua, de hoc inferius videbitur; tamen secundum Philosophum adhuc poterit liberum arbitrium saluari per hunc modum: quia cum aliquod bonum est apprehensum per intellectum vel per sensum sub ratione boni, non potest tunc voluntas quin illud velit, tamen non procedit statim ad prosecutionem eius, sed prius deliberat de contrario et expectat iudicium rationis et confert preterita ad futura, et ex illa col-

90 apprehendat *coni. ex* V^1] apprehendit V^3V^4

106 secundum Philosophum] cf. *supra*, qu. 4, u. 11 cum adn. **106–107** illi…actiua] cf. *infra*, qu. 60, u. 127 cum adn.

latione aliquando oppositum prius apprehensi sub ratione boni apparet melius et nobilius, et tunc voluntas dimittet illud primo apprehensum tanquam minus bonum et prosequitur eius oppositum, et per istum modum poterit haberi liberum arbitrium. De hoc tamen inferius magis apparebit. Vel potest dici aliter. Cum dicitur: vltimo fini correspondet primum mouens, concedatur. Et ideo concedo quod voluntati correspondet felicitas tanquam obiectum primum eius, non quod in operatione voluntatis consistat felicitas, sed felicitas sic respondet voluntati tanquam illud quod primo mouet eam.

Ad aliam. Cum dicitur: felicitas est in operatione nobiliori, verum est. Et cum dicitur quod operatio voluntatis est dignior operatione intellectus, falsum est. Et cum probatur quod voluntas est principium intellectus quia aliquis non intelligit nisi quia vult intelligere, intelligendum est quod si queratur quid est prius, vel actus voluntatis vel actus intellectus, credo quod ista fuga esset in infinitum, quia ego non intelligo nisi quia volo intelligere nec volo intelligere nisi quia intelligo hoc esse bonum. Tamen licet ista fuga sic possit esse, intelligere naturaliter precedit esse ipsum velle, vnde licet ante intelligere sit velle intelligere, tamen hoc intelligere precedit hoc velle, et sic naturaliter intelligere precedit velle. Quando ergo dicitur: velle precedit intelligere, falsum est naturaliter, immo intelligere precedit velle. Et quando probatur aliter: quia diligere deum est nobilius quam ipsum intelligere, intelligendum est quod, sicut apparet II Rethoricorum, diligere alterum proprie est velle alteri quod aliquis vellet sibi ipsi et gratia illius, et ideo proprie accipiendo amare vel diligere, non est ibi proprie amor inter nos et deum, quia nos non volumus proprie quod deo insit illud quod nobis inest. Tamen aliqui theologi volunt quod per amorem transformatur homo in deum, quia amans totaliter transformatur in amatum; tamen secundum Philosophum intelligere deum et speculari est nobilius quam diligere ipsum, quia aliquis non potest diligere deum nisi quia ipsum intelligit esse bonum perfectissimum et finem omnium entium et principium, et ideo intelligere ipsum est nobilius quam ipsum diligere. Et cum dicitur quod infideles possunt intelligere deum, credo quod aliquis non potest deum intelligere quin ipsum diligat, ita quod dilectio sequitur ad intellectionem et apprehensionem; quare etc.

128 principium V^3V^4] primum obiectum V^1

138 II Rethoricorum] *Rhet.* II, 1381 a 9–11. **141** aliqui theologi] cf. Henricus de Gandavo, *Quodl.* I, qu. 14 (ed. Leuven t. V, pp. 86–87, uu. 58–74); *Quodl.* XIII, qu. 12 (ed. Leuven t. XVIII, p. 135, uu. 21–28).

<Qvestio 30>

Consequenter queritur vtrum ad felicitatem requiratur delectatio.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod impedit felicitatem non requiritur ad felicitatem; modo delectationes impediunt felicitatem; quare etc. Maior de se patet: illud enim quod felicitatem impedit non requiritur ad eam. Minor patet per Philosophum VII huius: dicit enim ibi quod delectationes corrumpunt existimationes sapientis; et per Armannum in abreuiatione libri Ethicorum: dicit enim quod desideria actum rationis absorbent abissum; modo in tali actu rationis consistit felicitas.

<2> Item. Illud quod est bonum perfectum non indiget aliquo alio; modo felicitas est bonum perfectum: est enim perfectissimum bonum inter omnia bona humana; quare non indiget aliquo alio nec per consequens delectatione.

In opositum est Philosophus, qui dicit quod in hoc concordat sua opinio de felicitate cum opinionibus aliorum qui ponebant felicitatem in delectationibus.

Dico ad istam questionem quod ad felicitatem multa requiruntur, sicut etiam ad quodcumque aliud: aliquid enim requiritur ad aliud sicut causa efficiens eius, sicut doctrinatio isto modo requiritur ad scientiam; aliquid etiam requiritur ad aliud sicut terminans et finis, sicut terminus motus requiritur ad motum; tertio modo aliquid requiritur ad aliud tanquam ipsum decorans, et sic ad felicitatem requiruntur diuitie et amici; alio modo aliquid requiritur ad aliud sicut aliquid consequens ad ipsum, sicut risibile consequitur ad hominem.

Hoc viso dico ad questionem quod ad felicitatem non requiritur delectatio tribus primis modis, sed quarto requiritur delectatio ad felicitatem.

Primo enim modo non requiritur delectatio ad felicitatem: quia felicitas non est causata ex delectatione; nec etiam est aliquid decorans ipsam felicitatem; nec est terminus eius, vt patet de se; tamen delectatio requiritur ad felicitatem sicut consequens eam. Et ratio huius est quia delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; modo bonum conuenientissimum nature humane est sua felicitas; ergo ex acquisitione felicitatis causatur delectatio in homine, immo maxima delectatio, et sic ad felicitatem consequitur delectatio.

(P)$V^1V^3V^4$

6 existimationes V^3V^4] estimationes V^1 **7** Armannum V^3V^4] Alemannus P Armonium V^1 **8** actum rationis absorbent V^1V^3] absorbent actum rationis P absorbent actum hominis V^4 **8–9** abissum…felicitas V^3] *post* sapientis *u. 7* (*cum signo † iuxta* abissum) V^1 et abissum *post* sapientis *u. 7 scr. sed exp.* V^4 (abissum *om.* P) **12** bona humana V^3V^4] *inv.* V^1

6 VII huius] re uera *Eth. Nic.* VI, 1140 b 13–16. **7** in abreuiatione libri Ethicorum] cf. *supra*, Introduzione, pp. 126ss. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 a 7–30.

Maior patet per Commentatorem II De anima. Minor patet: quia felicitas est operatio hominis secundum supremam eius potentiam; modo talis operatio est conuenientissima nature humane, quia est proprium bonum eius.

Item. Istud potest ex alio probari: quia sicut apparet I Rethorice, *delectatio est motus et constitutio anime sensibilis tota simul et secundum naturam in existentem*, sed non est proprie motus, sed est motus secundum quod motus est actus perfectus; et etiam tota simul, quia sicut operatio ad quam consequitur delectatio, que est apprehensio anime sensitiue vel intellectiue, est tota simul, ita delectatio consequens istas operationes est tota simul: nam iste operationes que sunt sentire et intelligere fiunt in instanti; etiam ista delectatio est anime sensibilis, idest cognoscentis, quia delectatio consequitur cognitionem, vnde dato quod coniungatur aliquod conueniens cum planta, que non habet cognitionem, non propter hoc planta delectatur; etiam secundum naturam in existentem, idest secundum animam cuius est operatio ad quam consequitur delectatio. Modo ad felicitatem consequitur talis *motus anime sensibilis* etc., quia felicitas est quedam operatio consequens animam cognoscentem, que est conueniens isti anime cognoscenti, ideo ad felicitatem consequitur delectatio.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod impedit felicitatem non requiritur ad eam, concedo quod modo illo quo impedit felicitatem non requiritur ad felicitatem. Et cum dicitur: delectationes impediunt felicitatem, dico quod verum est, delectationibus sensualibus, quando aliquis vtitur eis secundum quod non oportet et modo quo non oportet; modo tales delectationes sensuales non requiruntur ad felicitatem secundum quod non oportet; tamen non oportet felicem esse abstractum omnino a qualibet delectatione sensuali, sed debet vti istis secundum quod oportet et modo quo oportet. Etiam iste delectationes sensuales non sunt consequentes felicitatem; immo delectationes consequentes felicitatem sunt delectationes secundum intellectum, quibus delectationibus non est tristitia admixta, et ideo Philosophus dicit X huius quod philosophia, in qua consistit humana felicitas, habet mirabiles delectationes sinceritate et puritate. Tales enim delectationes sunt pure et sincere, quia non sunt admixte alicui tristitie; sed delectationes sensuales omnes, iste sunt admixte tristitie, quia quantum aliquis delectatur in cibo tantum affligitur fame, et quantum delectatur in potu tantum affligitur siti. Iste ergo delectationes consequentes felicitatem vt sunt consequentes felicitatem non sunt delectationes sensuales, sed magis delectationes intellectuales. Et quando dicitur quod Armannus dicit quod delectationes et desideria actum rationis absorbent, ipse

61 puritate PV^{3} *sec.m.* V^{4}] firmitate V^{1} singularitate *pr.m.* V^{4} **67** Armannus *coni.* (*cf. supra, u. 7; infra, qu. 48, u. 11; qu. 80, uu. 68–69*)] Armonius V^{1} Armonus V^{3} Armanus V^{4}

32 per Commentatorem II De anima] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **35** I Rethorice] *Rhet.* I, 1369 b 33–35 (interpr. Guillelmi). **59** X huius] cf. *supra*, Prohemium, u. 16 cum adn.

intelligit de delectationibus sensualibus acceptis secundum quod non oportet et non de delectationibus intellectualibus.

Ad aliam. Cum dicitur: bonum perfectum non indiget aliquo alio, verum est: non indiget aliquo quod pertinet ad eius essentiam et perfectionem, tamen bene potest indigere aliquo alio quod est consequens ad ipsum sicut propria passio ad suum subiectum; modo isto modo delectatio consequitur felicitatem.

<Qvestio 31>

Consequenter queritur vtrum habundantia bonorum exteriorum requiratur ad felicitatem et etiam vtrum expediat ad felicitatem.

Arguitur quod non requiratur ad felicitatem.

<1> Quia illud quod impedit felicitatem non requiritur ad eam; modo habundantia bonorum exteriorum impedit felicitatem; ideo etc.; quare etiam nec expedit. Maior de se patet. Minor etiam patet per Tholomeum in principio Almagesti, inter prouerbia dicit sic: sapientior enim erit qui minus curat in cuius manu sit mundus, idest res mundane; et per consequens ille qui minus de istis curat erit felix. Hoc etiam apparet exemplo Anaxagore, quia cum ipse Anaxagoras venisset Athenis de scolis, inuenit omnes res suas dissipatas; modo ipse cum sic vidit non doluit, sed letatus fuit, et quesitum fuit ab eo quare letaretur, ipse respondit et dixit: si hee res non perissent ego periissem, scilicet quoad felicitatem et contemplationem veritatis; ergo exemplo istius videtur quod ista bona exteriora impediunt felicitatem.

<2> Item. Illud quod inducit curas et sollicitudines circa homines impedit felicitatem; modo habundantia bonorum exteriorum inducit curas et sollicitudines circa homines; ideo etc.; et per consequens ista habundantia istorum bonorum exteriorum impedit felicitatem. Maior patet: quia quando aliquis habet multas curas et sollicitudines, perturbatur in sua felicitate et impeditur a cognitione veritatis in qua consistit felicitas. Minor patet per Boethium, De consolatione, qui dicit quod iste diuitie et bona exteriora multas anxietates inducunt; hoc etiam vult Seneca; quare etc.

(P)$V^1V^3V^4$

71–72 quod…aliquo V^4 (quod pertinet ad suam perfectionem et suam essentiam tamen aliquo bene indiget P)] *om. per hom.* V^1V^3

---

6 per Tholomeum] loc. non inuentum **9** exemplo Anaxagore] cf. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* VIII, 7 (ed. Kempf p. 629, uu. 6–12). **20–21** De consolatione] cf. *De consol.* III, pr. 3 (ed. Moreschini p. 64, uu. 14–17): «Primo igitur te ipsum qui paulo ante divitiis affluebas, interrogo: inter illas abundantissimas opes numquamne animum tuum concepta ex qualibet iniuria confundit anxietas?». **22** Seneca] cf. *Epist.* 18, 12–13 (ed. Reynolds t. I, p. 49).

<3> Item. Illud quod est occasio malefaciendi et peccandi non expedit ad felicitatem; modo habundantia bonorum exteriorum est huiusmodi; quare etc. Maior de se patet. Et minor patet per Philosophum, prohemio huius libri: dicit enim quod multi propter diuitias perierunt; etiam propter diuitias aliquis inducitur ad contemptum aliorum et ad superbiam, et ex hoc ad multa mala perpetranda, et ideo habundantia bonorum exteriorum non requiritur ad felicitatem nec etiam expedit.

Oppositum vult Philosophus, qui dicit quod impossibile vel non facile aliquem impotentem existentem tribuere et largiri, que requiruntur ad felicitatem.

Ad istam questionem dico per distinctionem quod duplex est felicitas: quedam enim est contemplatiua et quedam est practica. Modo ad felicitatem contemplatiuam non requiritur habundantia bonorum exteriorum, sed sufficit quod felix ista felicitate habeat pauca quibus natura est contenta; sed ad felicitatem practicam bene expedit habere habundantiam bonorum exteriorum. Etiam quantum ad aliquas virtutes exercendas non solum expedit habundantia istorum bonorum exteriorum, immo requiritur habundantia istorum.

Primum declaratur sic, scilicet quod ad felicitatem contemplatiua non requiratur habundantia bonorum exteriorum: quia ista felicitas contemplatiua consistit essentialiter in operationem secundum intellectum speculatiuum in contemplatione primorum entium; modo ad hoc quod aliquis speculetur ista prima entia non requiritur quod sit habundans in diuitiis, sed sufficit quod sit sibi prouisum quoad necessaria ad vitam; modo ista necessaria ad vitam valde pauca sunt, quia natura paucis contenta est; et ideo ad felicitatem contemplatiuam non requiritur habundantia bonorum exteriorum.

Verumptamen si queras: expeditne ad istam felicitatem habere habundantiam bonourm exteriorum? Ad hoc dico duo. Primo: quod ad istam felicitatem contemplatiuam non expedit habere habundantiam istorum bonorum exteriorum. Secundo dico quod homo regulatus ratione recta potest acquirere felicitatem contemplatiuam dato quod habeat ista bona exteriora in habundantia.

Primum istorum declaratur sic: quia illud non expedit homini ad habendum felicitatem contemplatiuam per quod faciliter potest retrahi a speculatione primorum entium, in qua speculatione consistit felicitas contemplatiua; modo

28 perpetranda V^3V^4] pertractanda V^1 **31** existentem V^1V^4] entem P ente V^3 **54** istorum V^3V^4] *om.* V^1

25 prohemio huius libri] *Eth. Nic.* I, 1094 b 18–19. **30** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 a 31–b 8, cf. interpr. Grosseteste, rec. pura (1099 a 32–33): «Inpossibile enim vel non facile bona operari, inpotentem tribuere existentem», et *Ethica nova* (*ibid.*): «Inpossibile enim operari bona indigentem entem», cf. app. textus, u. 31. **36** pauca…contenta] cf. *supra*, qu. 25, u. 59 cum adn. **46** natura…est] cf. *supra*, qu. 25, u. 59 cum adn.

per habundantiam bonorum exteriorum de facili homo retrahitur ab ista speculatione primorum entium, quia in custodia istorum bonorum exteriorum oportet esse magnam sollicitudinem, in amissione magnum dolorem et in recuperatione magnum laborem; modo ista, scilicet sollicitudo, dolor et labor, multum retrahunt hominem a speculatione veritatis, et propter hoc dicit Socrates quod qui bonus est in foro, inutilis est in studio, et intelligit: qui bonus est in foro, idest in acquisitione istarum diuitiarum et bonorum exteriorum, iste est inutilis in studio, quia sollicitudo circa ista bona exteriora impedit speculationem veritatis; etiam cum labore acquiruntur, vt dictum est; etiam cum iste diuitie sint transmutabiles, vt dicit Philosophus, in earum amissione vt plurimum accidit dolor; etiam in custodia earum accidit timor, vnde Boethius dicit: *o felicitas operum mortalium quam cum aliquis adpetus fuerit, securus esse desistit*. Iste ergo diuitie acquiruntur cum labore, custodiuntur cum timore, et amittuntur cum dolore.

Cum ergo iste passiones impediant a speculatione veritatis, in qua consistit felicitas contemplatiua, ideo ad istam felicitatem ista bona exteriora siue ipsorum habundantia non expedit, et ideo propter istam contemplationem veritatis multi istas diuitias neglexerunt. Vnde dicitur de Socrate quod ipse proiecit retro se res suas in mare, ne doleret de earum ammissione, et hoc ne impediretur a speculatione veritatis. Hoc etiam apparet exemplo cuiusdam philosophi, qui vocabatur Solon, qui fuit in Moloponia: iste enim Solon vacauit multum philosophie et constituit legem atheniensium, et fuit valde magnus philosophus. Modo cum ipse sic vacaret contemplationi primorum entium, ipse a sociis suis, quia pauper valde erat, fuit derisus, et socii sui, qui magis curabant de bonis exterioribus, erant ditati et reputabant istum Solonem tanquam fatuum. Modo iste Solon erat optimus astrologus, et ipse videns quod a sociis suis deridebatur et tanquam fatuus reputabatur, considerauit quodam anno quod in quadam insula debebat esse maxima habundantia olei ex aliqua constellatione ibi regnante et quod in aliis nihil esset de oleo; modo ipse, hoc considerans, omne illud oleum emit et dedit arras quando oliue erant in flore, ita quod habebat tunc totum oleum quod debebat esse in illis partibus, et tunc quando venit tempus colligendi oleum, nullus poterat habere oleum nisi per ipsum, et tunc ibi acquisiuit ita magnam pecuniam quod fuit in centuplo ditior quam aliquis sociorum suorum, et postea ipse sic ditatus omnes illas diuitias distribuit, et dixit: hoc enim feci vt cognoscerent, scilicet socii sui, quod, cum vellem, essem

77 Moloponia V^3V^4] Meleponia V^1

66 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* I, 1100 a 5–9. **67** Boethius] *De consol.* II, pr. 5 (ed. Moreschini p. 45, uu. 100–02). **74** dicitur de Socrate] cf. adn. ad Albertum, *Super Ethica* V, 13, ed. Colon. t. XIV.1, p. 371, uu. 76–77. **76** exemplo cuiusdam philosophi…] cf. *Pol.* I, 1259 a 6–19; sed cf. *supra*, Introduzione, p. 139.

diues, et quod istas diuitias spernerem ne per istas a contemplatione veritatis impedirer.

Et si queras: ex quo ita est quod iste diuitie non expediunt ad felicitatem contemplatiuam, impediuntne? Dico quod quamuis habundantia bonorm exteriorum non expediat ad felicitatem istam, tamen alicui virtuoso et operanti secundum rationem bene est possibile inesse speculationem veritatis et habere habundantiam istorum bonorum exteriorum, ita quod ista bona exteriora possideat ac si ea non habeat, vtendo eis secundum quod oportet, nec erit sollicitus circa ista, quia ducetur secundum regulam rationis, nec erit laborans in istorum aquisitione nec in earum amissione dolens; et ideo tali homini sic recta ratione regulato bene est permissum quod habeat habundantiam bonorum exteriorum et quod sit etiam speculator veritatis. Et hec est intentio Senece versus finem libelli De paupertate, vnde vult quod si iste diuitie assint, studendum est vt eas possideamus intrepide, idest sine timore et sine sollicitudine; ergo vult quod si aliquis possideat diuitias secundum regulam rationis bene potest esse felix felicitate contemplatiua.

Secundum declaratur, ita quod dico ibi tria. Primo: quod diuitie expediunt ad felicitatem practicam. Secundo dico quod non necessario diuitie requiruntur ad felicitatem istam quantum ad illud in quo consistit essentialiter. Tertio dico quod quantum ad opera quarundam virtutum, diuitie necessario requiruntur.

Primum istorum sic declaratur: quia quod facit vitam eligibiliorem et pluribus communem, illud expedit ad talem vitam; modo diuitie faciunt vitam felicitatis practice eligibiliorem et pluribus communem et magis decoram; ideo etc. Maior patet: quia ista felicitas practica consistit circa actum prudentie, etiam oportet istum sic felicem felicitate practica esse non propter se solum, immo propter vxorem et familiam et amicos et etiam vicinos; modo ad hoc quod aliquid sufficiat sibi et aliis expedit habundantia bonorum exteriorum, quia facit eius vitam magis decoram: iste enim diuitie sunt sicut organa ad talem vitam felicem; ideo faciunt istam vitam eligibiliorem. Etiam faciunt eam magis communem, quia qui habet habundantiam diuitiarum et eas pluribus communicat, magis dilectus et placens ab hominibus habetur; et ideo ad istam felicitatem practicam expedit habundantia diuitiarum. Et hoc etiam dicit Philosophus, quod multi coinquinauerunt felicitatem suam propter defectum prolis et turpitudine corporis, et hoc verum est de felicitate practica et non de contemplatiua.

101 in…dolens V^1V^3] dolens in earum amissione V^4 dolens in amissione P **102** quod habeat V^1V^3] habere PV^4 **117** felicem…esse V^3V^4] esse felicem felicitate practica et V^1

103 intentio Senece] cf. *supra*, qu. 18, uu. 55–56 cum adn. **124–125** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 b 2–4.

Secundum declaratur: quia ista beatitudo practica essentialiter consistit in actu prudentie, qui est recta ratio agibilium; modo aliquis potest habere ista rectam rationem agibilium dato quod non habeat habundantiam bonorum exteriorum; quare etc.

Tertium declaratur, scilicet quod quantum ad opera quarundam virtutum et quantum ad quasdam speciales felicitates secundum quasdam virtutes requiritur necessario habundantia diuitiarum: quia actus quarundam virtutum consistit circa effusionem diuitiarum, sicut actus magnificentie et liberalitatis, vnde licet aliquis habeat habitum istarum virtutum sine diuitiis, tamen actum istarum non potest habere sine habundantia diuitiarum, quia magnificus est ille qui dat magna dona, modo hoc non potest facere sine habundantia diuitiarum.

Item. Quantum ad felicitatem specialem politicam, ad hoc quod aliquis sit princeps quantum ad principatum ychonomicum et politicum requiritur necessario habundantia diuitiarum, quia impossibile est quod aliquis principetur et possit sufficere domui et familie et ciuibus in aduersitatibus possit succurrere quantum ad prelia nisi habundet diuitiis, quia si non habeat habundantias diuitiarum contemptibilis habebitur, et omnes alii contra ipsum insurgere volent; et ideo quantum ad istas felicitates necessario requiruntur diuitie.

Tunc ad rationes leue est soluere. Ad primam. Cum dicitur: quod impedit felicitatem etc., dico quod sicut impedit felicitatem, sic non requiritur ad felicitatem. Et cum dicitur: habundantia diuitiarum impedit felicitatem, dico quod non impedit felicitatem practicam, sed felicitatem contemplatiuam bene impedit, et hoc si aliquis non est recta ratione regulatus, tamen regulatum ratione adhuc in felicitate contemplatiua non impedit.

Per idem ad aliam rationem. Cum dicitur: quod inducit sollicitudunem impedit felicitatem, verum est, felicitatem contemplatiuam, sed de felicitate practica non est verum, quia circa ista agibilia circa que est felicitas practica oportet esse sollicitudinem.

Ad aliam. Cum dicitur: quod est occasio peccandi impedit felicitatem, verum est. Et cum dicitur quod habundantia diuitiarum est huiusmodi, dico quod verum est in homine male vtente, tamen hominem regulatum ratione non faciunt peccare, immo talis vtitur diuitiis secundum quod oportet et modo quo oportet.

140 politicam *coni. ex* P] polithe^{os} V^{1} poleth^{cam} V^{3} poleth^{cis} V^{4} **141** politicum *coni.* (siue ille sit politicus siue ychonomicus P)] politecum V^{1} pole^{cum} $V^{3}V^{4}$ **146** volent $V^{1}V^{3}$] valent V^{4}

129 recta ratio agibilium] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn.

<Qvestio 32>

Consequenter queritur circa illam partem: *Vnde…*, et queritur vtrum felicitas sit bonum humanum vel a deo immissum.

Et arguitur quod sit bonum a deo immissum.

<1> Quia illud bonum quod est bonum diuinum est bonum a deo immissum; sed felicitas est bonum diuinum, vt Philosophus dicit; ideo etc.

<2> Item. Felicitas aut est bonum ab homine acquisitum aut a deo immissum; sed non est bonum ab homine acquisitum; ideo etc. Maior patet: quia non potest esse a fortuna, ideo vel est bonum ab homine acquisitum vel a deo immissum. Minor declaratur: quia quod est in potentia de se non vadit ad actum; modo homo est in potentia ad felicitatem; ergo etc.; et ita homo per studium non potest tendere ad felicitatem.

In oppositum arguitur. Quia quod est bonum proprium hominis est ab homine acquisitum et non a deo immissum; modo felicitas est bonum proprium hominis; ideo etc. Maior patet: quia bonum proprium alicuius debet esse in eo cuius est bonum.

Item. Secundum Philosophum a deo immediate nihil de nouo potest fieri; sed felicitas fit de nouo in homine; ergo felicitas non est bonum a deo immissum. Maior patet VIII Phisicorum et II De generatione: quia ab eodem inquantum idem non procedit nisi idem. Minor patet de se.

Ad istam questionem dico tria. Primo: quod felicitas non potest esse a fortuna. Secundo: quod habet esse a deo mediate, non immediate. Tertio: quod est immediate et tanquam ab agente proximo ab homine.

Primum declaratur: quia illud quod est finis ad quem omnia opera humana sunt ordinata non potest esse a fortuna; sed felicitas est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia in eis que accidunt a fortuna non est ordinatio, quia fortuna est causa inordinata, vt apparet II Phisicorum. Minor patet: quia felicitas est finis omnium operationum humanarum.

Item. Illud quod est optimum bonum humanum non debet committi fortune nec exponi, nec per consequens debet esse a fortuna; sed felicitas est optimum bonum hominis; ideo etc. Maior patet: quia omnia alia bona multo fortius committerentur fortune, et tunc periret totum studium humanum circa bonas operationes, et tunc non oporteret studere nec laborare, quod est val-

(P)$V^1V^3V^4$

28 bonum humanum V^3V^4 (bonum optimum humanum P)] *inv.* V^1

5 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 b 11–13. **7–8** quia…a fortuna] cf. *Eth. Nic.* I, 1099 b 24–25. **18** VIII Phisicorum et II De generatione] cf. *Phys.* VIII, 260 a 4–6; *De gen. et corr.* II, 336 a 27–28. **26** II Phisicorum] *Phys.* II, 197 a 5–6.

de perniciosum. Dico tamen quod ad istam felicitatem cooperantur tanquam organa et decorantia bona fortune, sicut sunt diuitie exteriores.

Secundum declaratur: quia optimus finis debet correspondere optimo agenti, hoc videmus in artibus: quia quanto artes sunt excellentiores, tanto excellentiores fines inducunt, sicut finis artis militaris, scilicet victoria, est excellentior fine artis frenifactiue, que est facere frenum, quia ars militaris est excellentior quam ars frenifactiua; sed inter fines humanos felicitas est finis nobilior; ergo debet esse ab agente et causa nobiliori, cuiusmodi est prima causa; ideo etc.

Item. Sicut se habent ista corpora inferiora ad prima corpora, sic se habet intellectus noster ad primos intellectus; modo ista corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus celestibus, que sunt prima corpora; ergo intellectus nostri inferiores debent recipere suas perfectiones ab intellectibus primis, et maxime a primo intellectu, qui est prima causa. Et propter hoc dicit Philosophus quod si est aliquod donum hominibus a deo immissum, rationale est quod sit donum optimum, cuiusmodi est felicitas.

Hoc tamen secundum Philosophum non est immediate sed mediate, quia secundum Philosophum a deo nihil nouum potest produci immediate, vt patet VIII Phisicorum et II De Generatione, et hoc patet ex intentione Auicenne et Auerroys; sed felicitas est aliquod bonum de nouo; ideo etc. Sed secundum fidem et veritatem aliquibus sanctis hominibus cognitio prime cause potest esse missa immediate per reuelationem diuinam; sed de tali felicitate Philosophus non loquitur.

Tertium declaratur: quia illud quod est bonum operatum et possessum ab homine causatur ab homine; felicitas est huiusmodi; ideo etc. Maior patet per Philosophum contra Platonem.

Item. Illud quod potest inesse omnibus hominibus non orbatis per exercitium et assuefactionem est bonum causatum ab homine; felicitas est huiusmodi; ideo etc. Maior patet. Et minor patet per Philosophum: quia nisi sint homines dementes, possunt acquirere felicitatem, quia istos homines vocat Eustratius orbatos.

Item. Illud quod dependet ex voluntate humana immediate habet esse ab homine; felicitas est huiusmodi, quia felicitas est operatio secundum virtutem; modo omnis operatio secundum virtutem est in voluntate nostra, quia in voluntate nostra est operari secundum virtutem.

50 produci PV^1] procedere V^4 *om.* V^3 **59** hominibus V^3V^4] *om.* V^1

47 Philosophus] cf. *supra*, u. 5 cum adn. **51** VIII Phisicorum et II De Generatione] cf. *supra*, u. 18 cum adn. **51–52** ex intentione Auicenne et Auerroys] cf. Auic., *Metaph.* IX, 1 (ed. Van Riet t. II, pp. 434–46); et cf. Auerr., *In Phys.* VIII, comm. 31 (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 368–69); comm. 51 (*ibid.*, fol. 391–92). **57–58** per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1096 b 30–35. **61** per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1099 b 18–20. **63** Eustratius] cf. Arist., *Eth. Nic.* I, 1099 b 19.

Item. Suppono quod homo sit sufficienter institutus a natura, quia ex quo homo est species perfectissima, inconueniens esset alia esse instituta a natura et hominem non esse institutum a natura. Tunc arguitur: illud quod sufficienter est institutum a natura habet in se principium sufficiens per quod potest ire ad suam vltimam perfectionem; modo homo est huiusmodi; ergo homo habet in se sufficiens principium per quod potest ire ad suam vltimam perfectionem siue felicitatem; ideo etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quod est bonum diuinum etc., non oportet, quia bonum diuinum potest intelligi dupliciter: vno modo quia sit immissum a deo immediate, alio modo quia in ipso aliquis maxime assimilatur deo. Et cum dicitur: felicitas est bonum diuinum, verum est, non quia sit a deo immediate immissum, sed quia in isto bono homo assimilatur deo, quia in speculatione veritatis aliquis assimilatur deo.

Ad aliam. Cum dicitur: aut est a deo immissum vel ab homine, dico quod ab homine. Et cum dicitur: quando aliquid est in potentia de se non vadit ad actum nisi moueatur ab aliquo, verum est. Et cum dicitur: homo est in potentia ad felicitatem, dico quod homo quantum ad aliquid sui est in potentia ad felicitatem, et quoad aliquid sui est in actu, quia sicut homo habet vnam partem motam et aliam mouentem, sic homo habet aliquid per quod est in potentia ad felicitatem, scilicet intellecum practicum et speculatiuum quantum ad felicitatem contemplatiuam et practicam, et aliquid in actu, sicut voluntatem et obiectum primum voluntatis.

<Qvestio 33>

Consequenter queritur circa illam partem: *Multe autem transmutationes…*, vtrum felicitas sit transmutabilis.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod est in subiecto transmutabili est transmutabile; sed felicitas est in subiecto transmutabili; ideo etc. Maior patet: quia transmutato subiecto, transmutantur eius accidentia. Minor patet: quia felicitas est in corpore nostro; modo nos sumus transmutabiles; ideo etc.

<2> Iem. Illud quod causatur a voluntate nostra est transmutabile; modo felicitas est huiusmodi; quare etc. Maior patet: quia voluntas nostra se habet ad opposita, ideo et illud quod causatur ab ea debet esse transmutabile. Minor

(P)$V^1V^3V^4$

77 a deo immediate V^3V^4] immediate a deo V^1 **1** autem] sunt *add.* V^4 (Multe…transmutationes *om.* V^3)

1 illam partem] *Eth. Nic.* I, 1100 a 5ss.

patet: quia ex voluntate nostra causantur operationes virtuose secundum quas habet esse felicitas; quare etc.

<3> Item. Omne illud quod de nouo habet esse in aliquo est transmutabile; sed felcitas de nouo habet esse in aliquo; ideo etc. Maior patet: quia omne quod de nouo acquiritur est transmutabile, quia omne generabile est corruptibile, vt apparet in I Celi et Mundi. Minor patet de se.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod felicitas est intransmutabilis.

Ad istam questionem dico duo. Primo quod felicitas est transmutabilis aliqualiter. Secundo dico quod non est de facili transmutabilis.

Primum declaratur sic: quia corrupto priori, corrumpitur posterius quod presupponit illud prius; modo felicitas hominis, que est bene viuere, presupponit esse vel viuere hominis; ergo cum esse hominis corrumpitur, corrumpitur eius felicitas, quantum ad felicitatem in hac vita: de ista enim loquor.

Item. Felicitas potest transmutari ad transmutationem cause eius, vnde potest sic argui: omne illud quod aufert operationem in qua consistit felicitas corrumpit felicitatem; modo aliqua sunt que auferunt operationem in qua consistit felicitas; quare etc. Maior patet de se: quia illud quod tollit causam tollit effectum. Minor patet: quia maxima infortunia et maximi dolores et diuturni frequenter accidentes circa aliquem auferunt sibi vsum rationis, ita quod aliquis non potest vti ratione nec delibarare secundum rationem; modo in ista speculatione secundum intellectum consistit felicitas; ergo infortunia et maximi dolores que sepe sunt accidentia circa aliquem bene transmutant felicitatem.

Item. Sicut bonus habitus virtutis generatur ex bonis operationibus, ita etiam ex malis et peruersis operationibus generatur malus habitus; modo possibile est quod aliquis prius existens felix, ex aliquibus causis ipsum impedientibus, temptetur primo ad male operandum, quia ille qui est felix et virtuosus non est insensibilis, et ideo ex aliquibus accidentibus circa appetitum potest temptari ad male faciendum, deinde post multas temptationes potest declinare a ratione et fieri incontinens, et male operabitur semel, et postea alia vice male operabitur, et sic sepius male operabitur, et tunc sic continue male operando per multas malas operationes poterit in ipso generari peruersus habitus, et ita fiet miser. Ergo apparet quod per exercitium in malis operationubus potest felicitas corrumpi.

Secundum declaratur, scilicet quod felicitas non sit de facili transmutabilis: quia illa operatio que procedit ex habitu maxime permanente non potest de

10 ideo et V^3] *inv.* V^4 ideo *om.* V^1 **22** hominis^2 V^3V^4] *om.* V^1 **39** faciendum V^1V^3] operandum PV^4

9–10 voluntas…ad opposita] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn. **16** I Celi et Mundi] *De celo* I, 279 b 20–21. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 18–33.

facili transmutari; modo felicitas est talis operatio procedens ex habitu maxime permanente; ideo etc. Maior patet: quia ex habitu permanente est operatio permanens. Minor apparet: quia secundum Philosohum virtutes sunt permanentiores scientiis, non quoad obiectum, quia obiectum scientie est vniuersale, sed debet illud intelligi quoad exercitium et vsum, quia continue agimus circa agibilia, circa que fit virtus, et ideo non possumus obliuisci virtutes licet possumus obliuisci scientias, et pro tanto dicit Philosophus quod virtutes sunt permanentiores scientiis; modo in operatione secundum virtutem consistit felicitas; ergo felicitas procedit ex habitu maxime permanente; quare erit de difficili transmutabilis.

Item. Ille qui est felix se regit secundum regulam rationis et ex habitu, ita quod ista operatur ex habitu et cum delectatione; modo difficile est illum qui sic se regit permutare, quia quando homo operatur cum delectatione, delectatio semper attrahit ipsum ad sic operandum; quare difficile est felicem transmutari; et ideo fortunas bonas vel malas eque feret et indifferenter. Vnde si occurrant sibi bone fortune, facient vitam suam eligibiliorem, si autem occurrant sibi infortunia, stabit intransmutabilis sicut *tetragonus sine vituperio*, vt dicit Philosophus. Tamen non sic stabit intransmutabilis quando accident sibi infortunia quin aliquem dolorem percipiat, tamen non deuincitur ex talibus transmutationibus; sed bene possent esse tot transmutationes circa ipsum per infortunia, que totaliter ipsum transmutarent, et tunc, sicut dicit Eustratius, simile esset de ipso sicut de mortuo, et tamen sic contingeret quod esset transmutatus de felicitate ad miseriam: tunc de difficili iterum et per longum tempus posset recuperare felicitatem.

Vlterius est notandum quod quamuis felix et virtuosus per aliqua infortunia sibi occurrentia non mutet felicitatem nisi illa infortunia sint multum magna et sepe accidentia, tamen non oportet quod eodem modo et eque bene operetur quando est in istis infortuniis sicut operaretur sine istis et quando est in prosperitatibus, sicut dicit Philosophus, quia, sicut ipse dicit, sicut bonus dux non eodem modo operatur in bello cum quibuscumque existat, sed secundum materiam subiectam optime pugnat, idest secundum gentes quas habet, et bonus coriarius non eodem modo facit calciamenta ex bono et malo corio, sed optime facit ea secundum materiam sibi subiectam, ita felix non eodem modo operatur in prosperitate et asperitate, tamen quando est in aduersitatibus optime operatur secundum possibilitatem suam.

50 non] sed *praem.* V^1 **62** bone fortune V^3V^4] *inv.* V^1 bona fortune V^4 **65** percipiat V^4 (sentiat P)] percipiant V^1 participat V^3 **80** tamen V^3V^4] *om.* V^1

49 secundum Philosohum] *Eth. Nic.* I, 1100 b 14. **64** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 20–22. **67–68** Eustratius] cf. *infra*, qu. 34, u. 80 cum adn. **75** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 28–30. **75** ipse dicit] *Eth. Nic.* I, 1100 b 33–1101 a 6.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est in subiecto transmutabilis est transmutabile, verum est quod transmutatur per transmutationem subiecti, et hoc est concessum, tamen manente subiecto, felicitas de difficili est transmutabilis.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod causatur a voluntate nostra est transmutabile, dico quod aliquid fieri a voluntate nostra potest esse dupliciter: vno modo potest intelligi aliquid fieri a voluntate nostra absolute, alio modo potest aliquid fieri a voluntate nostra non absolute, sed a voluntate nostra regulata ratione et firmata et stabilita per habitum; modo illud quod procedit a voluntate nostra absolute, illud est transmutabile, sed illud quod procedit a voluntate nostra regulata ratione et firmata per habitum, non oportet quod tale sit transmutabile, sicut nec habitus [etiam non] est transmutabilis. Et cum dicitur: felicitas procedit a voluntate nostra, verum est, firmata et stabilita per habitum, et non a voluntate primo modo accepta.

Ad aliam. Omne illud quod de nouo habet esse in aliquo est transmutabile, verum est, et ideo bene verum est quod felicitas potest transmutari eo modo quo dictum est, tamen de difficili est transmutabilis.

<Qvestio 34>

Consequenter queritur vtrum aliquis homo in hac vita existens possit dici felix vel quod expectet mortem ad hoc vt iudicetur felix, sicut voluit Solon.

Arguitur quod nullus in hac vita existens sit felix.

<1> Quia felicitas est bonum intransmutabile; sed quicquid homo habet in hac vita est transmutabile; ergo etc.

<2> Item. Ille qui est infortunatus non potest dici felix; modo omnes homines qui sunt in hac vita possunt esse infortunati et mala infortunia possunt circa ipsos accidere et quantum ad amicos et quantum ad diuitias; quare etc.

<3> Item. Secundum quod dicit Philosophus versus finem illius capituli, ad hoc quod aliquis sit felix oportet quod hoc sit per totam vitam et in vita perfecta, vt dicit; modo de nullo homine potest esse certum quod per totam vitam habeat vitam felicem, immo quantumcumque sit aliquis modo felix, potest cras omnia bona sua amittere; ergo nullus potest iuducari felix vsque post mortem.

(P)$V^1V^3V^4$

93 etiam non V^1V^3 (etiam V^4)] *secl.* (sicut nec ille habitus P) **97** eo V^1] eodem V^3 in eo V^4 **6–7** homines V^1V^4] *om.* PV^3

2 sicut voluit Solon] cf. *Eth. Nic.* I, 1100 a 10–11. **9** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 a 14–16.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod aliqui possunt dici felices in hac vita, nec oportet expectare mortem ad hoc quod iudicetur felix, vt ait Solon, immo Philosophus reprobat illam opinionem Solonis.

Ad istam questionem est intelligendum quod quidam philosophi, sicut Auerroys et multi alii, non posuerunt aliam felicitatem nisi illam que est in hac vita, sed Auicenna et Algazel, qui fuerunt iudei, bene posuerunt aliam felicitatem in alia vita, nec etiam Philosophus videtur expresse negare eam. Sed dico quod in hac vita aliquis homo potest esse felix felicitate humana, perfecta etiam, secundum quod est possibile in hac vita. Secundo dico quod secundum fidem et veritatem felicitas hominis in hac vita non est perfecta, immo post mortem: tunc habet homo perfectam felicitatem.

Primum declaratur sic, et in hoc concordant omnes philosophi: quia illud quod est perfectissimum inter omnia animalia debet habere potentiam acquirendi suum finem vltimum; modo homo inter omnia animalia est perfectior, et finis vltimus eius est sua felicitas; ergo possibile est hominem suam felicitatem acquirere secundum quod est possibile in hac vita, quia aliter non esset homo perfectum. Et hoc dicit Philosophus notabiliter in fine illius capituli, vnde dicit ibi quod loquitur de felicitate secundum quod homines possunt dici felices et vt est possibile felicitatem nature humane inesse in hac vita, et in hoc omnes philosophi concordant.

Secundum declaratur, scilicet quod licet talis felicitas insit homini in hac vita, tamen simpliciter perfecta felicitas non potest homini inesse in hac vita, sed magis post mortem: quia illa felicitas est simpliciter perfecta in homine que non potest ab eo auferri et que eius appetitum satiat et que nulli malitie et nulli tristiori vel tristitie potest esse coniuncta siue admixta; modo felicitas hominis in hac vita multis tristitiis potest esse admixta propter multa infortunia potentia accidere circa felicem, quamuis etiam sua felicitas non mutetur, quia felix non est insensibilis, vt Philosophus dicit; sed felicitas hominis post mortem nulli tristitie nec dolori est admixta; etiam illa sufficienter terminat appetitum; ergo ista felicitas est simpliciter perfecta, et non illa in vita ista.

Item. Illa felicitas est simpliciter perfecta que nullo modo potest transmutari; modo talis felicitas que nullo modo potest transmutari non inest homini in hac vita, quia omnis felicitas que inest homini in hac vita est transmutabilis, vt visum est in alia questione; ergo ista non est simpliciter perfecta, sed magis illa quam habet post mortem quando premiatur de benefactis: ista est simpliciter perfecta. Probatio minoris: quia perfecta felicitas hominis consistit in perfecta

18 non] *in marg.* P *s.u.* V^3 **29–30** homo perfectum *coni. ex* V^1] perfectum V^3 homo perfectus (non esset *om.*) V^4 **38** et nulli tristiori *coni. ex* V^1] nisi tristiori V^3 *om.* PV^4

14 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 a 11–1101 a 21. **30** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 a 19–21. **41** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 32.

cognitione prime cause; modo cum aliquis perfecte cognoscit primam causam non diuertit ab illa cognitione, quia illa est iocundissima et delectabilissima, et ista vita est post mortem. Et sicut ista vita post mortem est delectabilissima et iocundissima si aliquis bene fecerit, ita etiam illa vita post mortem si aliquis male fecerit est tristissima et pessima, vnde per oppositum quanto felicitas illa post mortem est optima et nobilissima quam quecumque felicitas in hac vita, ita miseria post mortem est peior sine comparatione quacumque miseria in hac vita.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas humana est bonum intransmutabile, verum est, eo modo quo dictum est in alia questione: non enim simpliciter est intransmutabilis, sed est de difficili transmutabilis.

Ad aliam. Cum dicitur: ille qui est infortunatus non potest dici felix, dico quod verum est quod ille cui accidunt multa infortunia, si subdatur illis ita quod deuincatur et deuiet a via rationis, felicitas istius corrumpitur, et tunc amplius non est felix cum prius bene erat felix. Sed si aliqua pauca infortunia alicui felici occurrant, adhuc potest dici felix, quia propter talia non mutabitur a sua felicitate, quia resistit eis vt virilis, et tunc comprobatur. Vnde sicut dicit Philosophus, bonus [enim] comprobatur in aduersitatibus, vnde quando homo est in prosperitatibus non potest apparere vtrum sit habituatus vel non, quia fortuna sibi arridet, sed quando est in aduersitatibus constitutus bene potest videri vtrum sit bonus et habituatus vel non, quia si sit habituatus, vt virilis resistit nec deuiatur. Et cum dicitur quod multa infortunia accidunt circa hominem, verum est, et ideo volo quod circa quemlibet hominem potest transmutari, tamen hoc non obstante potest dici felix, quia felicitas non est omnino intransmutabilis, sed est de difficili transmutabilis.

Ad aliam. Cum dicitur: ad hoc quod aliquis <sit> felix oportet quod hoc sit per totam vitam, dicendum quod Philosophus intelligit quod quantum ad decorem felicitatis oportet quod aliquis sit felix per totam vitam, tamen quantum ad essentiam felicitatis non est necessarium quod sit felix per totam vitam, sed sufficit quod sit felix per longum tempus, quia felicitas est transmutabilis. Etiam, sicut dicit Eustratius, cum aliquis desierit esse felix propter infortunia que circa ipsum accidunt sicut circa dementes, tunc simile est de ipso sicut de mortuo, et tunc habet aliam vitam; vnde etiam Boethius dicit, IV De Consolatione: ita enim fit [vt] quod cum homo desierit conuertere se in diuinam

51 et delectabilissima V^3V^4] *om.* V^1 **66** comprobatur V^3V^4] comprobabitur P comparabatur V^1 **67** enim $V^1V^3V^4$] *secl.* **71** deuiatur *coni. ex* V^3] deueniatur V^1 deuincitur V^4

47 in alia questione] cf. *supra*, qu. 33. **67** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* I, 1100 b 22–33.

substantiam, oportet quod vertatur in beluam, quia tunc fit corruptio nature humane secundum quod homo.

Ratio in oppositum sua via procedit, quia probat quod homini insit felicitas secundum quod est possibile in hac vita.

<Qvestio 35>

Consequenter queritur vtrum aliquis possit esse beatior vel felicior alio.

Arguitur quod non.

<1> Quia felicitas est summum bonum, ergo felix est summe bonus; modo eo qui est summe bonus non potest esse alius felicior; quare vnus homo non potest esse felicior alio.

<2> Item. Quandocumque beatitudo aliquorum est in adeptione vnius boni, vnus illorum non est beatior alio; modo beatitudo humana est in adeptione vnius boni, scilicet prime cause; ergo vnus homo non est beatior alio.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod si aliquis habundet in bonis exterioribus, ille habebit vitam beatiorem alio qui non habundat; ergo vult quod vnus homo sit beatior alio.

Ad istam questionem dico quod felicitas potest considerari vel quantum ad illud quod pertinet ad eius essentiam, vel quantum ad bona exteriora que sunt organa felicitatis. Modo si consideremus felicitatem quantum ad bona exteriora que sunt organa eius, sic dico quod vnus homo est felicior alio.

Quia ille cuius vita est eligibilior et pluribus vtilior habet vitam beatiorem eo qui non habet talem vitam; modo vita illius qui habundat in diuitiis est eligibilior et pluribus vtilior quam sit vita illius qui non possidet bona exteriora; ergo isto modo accipiendo felicitatem vnus homo est felicior alio.

Si autem consideremus felicitatem quantum ad illud quod pertinet ad eius essentiam, si queras vtrum vnus sit beatior alio, isto modo distinguo, quia felicitas essentialiter potest considerari dupliciter: vno modo vt consistit in co-

---

$V^1V^3V^4$

75 sit] *suppl. ex* PV^4 **83** vt V^1V^3] *secl. cum* V^4 (*sed cf. app. fontium*) **21** vnus] homo *add.* V^1

80 Eustratius] loc. non inuentum, sed cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 16 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 59, uu. 152–59): «Sed, cum felicitas non quaeratur nisi in vita humana, quae est secundum rationem, deficiente usu rationis deficit talis vita, unde status amentiae reputandus est quantum ad vitam humanam sicut status mortis et ideo idem videtur esse dicendum de eo qui permansit in operatione virtutis usque ad amentiam sicut si permansisset usque ad mortem». **82–83** IV De Consolatione] *De consol.* IV, pr. 3 (ed. Moreschini p. 111, uu. 63–65): «Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem transire non possit, uertatur in beluam» **9** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 25–28.

gnitione et consideratione prime cause, et ista est felicitas proprie et intrinseca; alio modo potest considerari felicitas, scilicet extrinseca, que est ipsum bonum consideratum, quod est prima causa. Modo si queratur vtrum vnus homo sit felicior alio accipiendo felicitatem primo modo, dico quod sic.

Quia ille qui habet intellectum melius dispositum, melius et perfectius cognoscit primam causam et substantias separatas; modo vnus homo habet intellectum melius dispositum alio; ergo vnus homo perfectius cognoscet primam causam quam alius, et per consequens vnus erit felicior alio. Si autem accipiamus felicitatem extrinsecam, scilicet bonum primum sic contemplatum, isto modo vnus homo non est felicior alio: quia primum bonum sic contemplatum, scilicet prima causa, equaliter quantum est ex parte sua se habet ad omnes homines, et hoc secundum Philosohum; et ideo isto modo accipiendo felicitatem, vnus homo non est beatior alio, et ista felicitas est felicitas extrinseca, vt dictum est.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: felicitas est summum bonum, dico quod felicitas simpliciter est summum bonum nature humane, sed felicitas huius hominis non <est> summum <bonum> simpliciter, sed est summum bonum huius hominis. Quando ergo dicitur: eo quod est summum bonum nihil est melius, verum est, eo quod est summum simpliciter nihil est melius simpliciter, tamen eo quod est summum bonum quantum ad istum, bene est aliquid melius. Quando ergo dicitur: ille qui est felix est optimus, verum est quod est optimus bonitate et felicitate pertinente ad ipsum, tamen alter bene potest esse felicior felicitate pertinente ad ipsum, vnde aliquid potest esse melius in alio homine quam sit felicitas huius hominis.

Ad aliam rationem. Illa procedit sua via, quia prima causa speculata eodem modo se habet apud omnes. Vel potest dici aliter. Quando dicitur: quandocumque beatitudo aliquorum est in adeptione vnius boni etc., verum est si eodem modo adipiscantur illud; modo duo homines non equaliter adipiscunt primam causam, immo vnus melius quam alter, et ideo vnus potest esse felicior alio.

39 est summum bonum *coni.*] est summum V^1 summum V^3V^4 **40** bonum V^1V^4] *om.* V^3 **47** sua via V^3V^4] *inv.* V^1 **47** speculata *coni. ex* V^4] speculatiua V^1V^3

34 secundum Philosohum] cf. *infra*, qu. 172.

<Qvestio 36>

Circa illam partem: *Pronepotum autem fortunas* etc., queritur vtrum fortune et infortunia amicorum redundant in mortuos.

Arguitur quod non.

<1> Quia illa que pertinent ad actus vite non redundant in mortuos; modo fortune et infortunia pertinent ad actus vite; quare etc. Maior patet: quia mortui carent vita. Minor patet de se.

<2> Item. In eos qui non sentiunt nec intelligunt non potest redundare aliquod fortunium nec infortunium circa alterum existens; modo mortui non sentiunt nec intelligunt; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod fortune et infortunia amicorum redundant in mortuos.

Ad istam questionem dico tria. Primo quod bona vel mala accidentia circa amicos et successores non redundant in mortuos ita quod faciant aliquam transmutationem circa felicitatem vel miseriam mortuorum. Secundo dico quod aliqualiter ista mala vel bona accidentia circa amicos redundant aliqualiter in mortuos quantum ad aliquod esse debile et fragile. Tertio dico quod fortune et infortunia amicorum redundant realiter circa amicos viuos, faciendo transmutationem circa eorum felicitatem.

Primum declaratur sic: quia illud non potest redundare in mortuos ita quod transmutet felicitatem eorum, quod non potest circa mortuos aliquam operationem immutare; modo fortune et infortunia amicorum nullam operationem possunt immutare circa mortuos; ideo etc. Maior patet: quia felicitas et miseria consistunt circa operationes. Minor patet: quia mortui non habent operationem aliquam, quia segregati sunt ab hac vita, et hoc dico secundum Philosophum; tamen secundum fidem et veritatem elemosine et orationes amicorum bene faciunt ad felicitatem aliorum amicorum mortuorum; tamen quoad felicitatem mundanam quam habuerunt in hac vita, sic bona vel mala viuorum non redundant in mortuos.

Secundum declaratur: quia modo illo redundant fortune et infortunia amicorum circa mortuos, quomodo mortui habent esse in vita; modo mortui existunt in vita solum in memoriis hominum; et ideo quoad tale esse solum fortune et infortunia amicorum redundant in mortuos. Modo istud esse, scilicet esse in memoria hominum, est valde debile et fragile, et ideo dicit Philosophus

(P)$V^1V^3V^4$

13 faciant PV^4] faciunt V^1V^3 **20** transmutet *coni. ex* V^4] transmutat V^1V^3 **26** aliorum V^1V^3] *om.* V^4

1 illam partem] *Eth. Nic.* I, 1101 a 22ss. **10** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 a 21–b 10. **24–25** secundum Philosophum] cf. *infra*, qu. 37, uu. 23–25 cum adn.

quod fortune et infortunia amicorum non sunt talia quod possint de mortuo misero facere felicem nec de felice miserum, quia non immutant felicitatem vel miseriam mortuorum, sed solum faciunt felicitatem mortuorum magis celebrem vel minus celebrem in memoria hominum; vnde Philosophus dicit in littera quod fortune et infortunia amicorum minus afficiunt et se habent ad ipsos mortuos quam se habeant gesta preterita que narrantur in presenti ad viuos: quia illa gesta preterita que narrantur ad viuos aliquam affectionem circa viuos faciunt, sed facta viuorum nullam afflictionem faciunt circa mortuos, et hoc secundum Philosophum.

Tertium declaratur, scilicet quod fortune et infortunia amicorum redundant circa viuos realiter faciendo transmutationem in felicitate vel miseria eorum: quia secundum quod vult Philosophus et Tullius, amicorum est idem velle et nolle, vnde amicorum debet esse vna voluntas; modo illi qui sic se habent, prosperitates vnius et infortunia debent realiter in alium redundare, ita quod infortunia vnius amici redundabunt in dolorem et tristitiam alterius amici et prosperitates vnius in gaudium et letitiam alterius, ita quod tantum fere redundant fortune et infortunia amici in alterum amicum quantum [etiam] redundant sue proprie fortune et infortunia, immo sine 'fere'. Intelligendum tamen quod aliquis existens felix citius potest succurrere miseriis et infortuniis amici quam infortuniis suis propriis, et hoc remanens felix, quia remanet potens et diues et virtuosus, et ideo potest succurrere amico in suis infortuniis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa que pertinent ad actus vite non redundant in mortuos, ista ratio bene probat quod fortune et infortunia amicorum non sic redundant in mortuos quod transmutent felicitatem eorum, sed sic immutant felicitatem mortuorum quod eam reddunt magis vel minus celebrem quantum ad esse in memoria hominum.

Ad aliam. Cum dicitur: in eos qui non sentiunt nec intelligunt non redundat aliquod fortunium nec infortunium, verum est secundum Philosophum, et ideo volo quod fortune et infortunia amicorum non faciunt transmutationem realiter circa felicitatem mortuorum, bene tamen faciunt felicitatem mortuorum magis vel minus celebrem in memoriis hominum.

48 amici² V^1V^3] *om.* (*ras., spatium vacuum?*) V^4 **50** etiam V^1V^3] *secl. cum* V^4

33 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 b 1–9. **37–38** in littera] *Eth. Nic.* I, 1101 a 31–34.
45 Philosophus et Tullius] cf. *supra*, qu. 19, uu. 18–18 cum adn.

<Qvestio 37>

Consequenter queritur vtrum anima post mortem possit habere aliquam operationem.

Arguitur quod sic.

<1> Quia Philosophus prohemio De anima dicit: si anima est separabilis necesse est quod habeat propriam operationem; modo certum est quod anima est separabilis, quia dicit Philosophus in II De anima quod anima, scilicet intellectiua, separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili; quare habet propriam operationem. Et confirmatur: quia nihil est otiosum in natura, et hec est ratio Themistii supra illam partem in prohemio De Anima: hec enim est dignitas manifesta, scilicet in natura nihil esse otiosum, vt dicit; modo si anima separata a corpore non haberet operationem, tunc esset otiosa; modo hoc est inconueniens; ideo etc.

Deinde ostenditur quod talis operatio quam habet anima post mortem debeat sciri per philosophiam.

<2> Quia illud quod est determinatum a philosophis habet sciri ex philosophia; modo operationes quedam anime postquam separata est a corpore sunt determinate a philosophis, vnde Plato in Thimeo dicit quod anima exuta a corpore redit ad stellas compares; similiter etiam Algazel in fine sue Metaphisice tractat de felicitate anime post mortem; et etiam Ysaac tractat de operationibus anime postquam exuta est a corpore; ergo ex quo philosophi naturales sunt locuti de ista operatione anime post mortem, videtur quod debeat sciri talis operatio propter philosophiam.

In oppositum videtur esse Philosophus in littera, qui vult quod aliquis post mortem non est felix, quia post mortem non operatur; ergo videtur velle quod anima post mortem non habeat operationem.

Item. Ostenditur quod talis operatio anime post mortem non debeat sciri ex philosophia.

Quia illud non potest sciri ex philosophia quod non apparet ad sensum; modo nullus percipit ad sensum operationes anime post mortem, quia nullus redit ad nos postquam moritur; ideo etc.

(P)$V^1V^3V^4$

---

17 exuta V^3V^4] eruta V^1

---

4 prohemio De anima] *De an.* I, 403 a 10–12. **6** II De anima] *De an.* II, 413 b 24–27. **9** ratio Themistii] *De an.* I (ed. Verbeke p. 14, uu. 14–22; p. 16, uu. 47–49). **17** in Thimeo] *Thim.* 42 b (ed. Waszink p. 37, uu. 9–11), cum comm. Calcidii, CXCV (ed. Waszink p. 217, uu. 5ss.). **18** Algazel] *Metaph.* V, 3 (ed. Muckle pp. 185–186). **19** Ysaac] *Liber de definicionibus* I (ed. Muckle pp. 304–05, uu. 14–1); cf. Albertus, *Super Ethica* I, 13 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 71, uu. 32–38). **23** in littera] *Eth. Nic.* I, 1100 a 11–14.

De ista questione sunt diuerse vie quorundam philosophorum et fidei christiane.

Quia secundum Auerroym, qui ponit quod quilibet homo non habet suum intellectum, sed ponit vnum intellectum in omnibus hominibus sicut vnus sol illuminat omnes colores et sicut vna est materia recipiens omnes formas, ille diceret quod anima alicuius hominis post mortem non habet aliquam operationem in isto homine, tamen in alio homine bene habet aliquam operationem, quia coniuncta est semper cum aliquo homine secundum operationem, quia species humana est eterna secundum ipsum, et ideo licet intellectus non intelligat in isto post mortem, tamen intelligit in alio.

Etiam secundum Philosophum videtur quod anima post mortem non habeat operationem, saltem qualem habebat in hac vita: quia si esset aliqua operatio anime post mortem, illa esset intelligere, quia sicut dicit Philosophus prohemio De Anima, intelligere maxime assimilatur proprio ipsi anime; modo anima post mortem secundum Philosophum non potest intelligere, quia omnis nostra intellectio ex fantasmatibus dependet; modo post mortem anima non potest intelligere ex fantasmatibus nec ea considerare, quia fantasia corrupta est; et ideo post mortem anima non potest intelligere, nec per consequens operatio anime post mortem est scibilis per philosophiam.

Tamen secundum fidem et veritatem duo sunt dicenda ad questionem. Primum est quod anima post mortem habet aliquam operationem. Secundum est quod ista operatio anime post mortem non est nobis scibilis secundum philosophiam.

Primum declaratur sic: quia suppono quod quilibet homo habet intellectum suum, quia istud pertinet ad perfectionem humanam, et istud suppono ex declaratis in libro De anima; modo suppono aliud dictum Philosophi, quod anima est incorruptibilis et perpetua; tunc ergo anima cuiuslibet hominis post mortem remanet, quia est incorruptibilis et perpetua; modo cuiuslibet entis quod est in natura necesse est esse aliquam operationem; ergo anime separate a corpore post mortem necesse est esse aliquam operationem. Sed que est illa operatio? Philosophus de hoc non determinauit, quia non potuit sibi apparere ex sensibus que sit illa operatio. Et dico quod anima separata a corpore non intelligit eo modo quo intelligebat quando erat coniuncta corpori: quia anima coniuncta corpori non intelligit nisi ex fantasmatibus et ex sensatis et yma-

40 in…mortem V^3V^4] in isto mortuo P post mortem in isto V^1 **42** habebat…vita V^3V^4] in hac vita habebat V^1 **44** proprio *coni. ex* V^1] proprie V^3V^4

33 secundum Auerroym] cf. Radulphus Brito, *Qu. sup. De an.* III, qu. 6 (ed. Fauser p. 163, uu. 142–43, cf. adn. ad loc.). **41** secundum Philosophum] cf. *supra*, u. 23 cum adn. **44** prohemio De Anima] *De an.* I, 403 a 8. **56** ex declaratis in libro De anima] cf. Radulphus Brito, *Qu. sup. De an.* III, qu. 6 (ed. Fauser pp. 156–173); qu. 13 (*ibid.* pp. 202–16). **56** dictum Philosophi] *De an.* III, 430 a 22–23.

ginatis; modo anima separata a corpore non est coniuncta cum fantasia; ergo non potest habere eundem modum operandi post separationem eius a corpore et ante quando erat coniuncta corpori. Et que est ergo sua operatio post mortem? Dico quod sua operatio est contemplari primam causam, et illud faciet non ex sensatis, sed per influentiam diuinam vel per reuelationem a superiori intelligentia; et iste modus operandi non est phisicus.

Secundum declaratur, scilicet quod ista operatio anime post mortem non est a nobis scibilis per philosophiam: quia nihil potest sciri a nobis per philosophiam nisi illud quod habet ortum ex sensibus; modo ex sensibus non possumus cognoscere istam operationem anime post mortem, quia istam operationem non percipimus nec visu nec auditu, etiam quia nullus post mortem redit ad nos vt narret facta sua post separationem anime a corpore; ergo talis operatio non est a nobis scibilis per philosophiam. Et si queras quomodo ergo scitur ista operatio, dico quod per sanctos et homines diuinos quibus reuelatur per gratiam, vnde ex inuentione humana impossibile est sciri istam operationem, et ideo philosophi de ista operatione anime post mortem non determinauerunt.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: si anima est separabilis habet operationem etc., bene probat ista ratio quod anima habet aliquam operationem post separationem eius a corpore, tamen illa operatio non est talis qualis erat in vita. Et cum dicitur: anima est separabilis, Commentator negaret istud: licet enim separetur ab hoc coropre vel ab illo, non tamen separatur a coropre simpliciter; sed secundum Philosophum bene est separabilis et habet operationem non talem qualem habebat prius. Sed si queras vtrum anima separata a corpore intelligat illa que sunt hic inferius, dicerem quod non, nisi per influentiam prime cause vel per reuelationem aliquam, quia ista non sunt nata cognosci nisi ex sensatis; modo intellectus post eius separationem a corpore nihil intelligit a sensatis.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est determinatum a philosophis debet sciri ex philosophia, modo philosophi de ista operatione determinauerunt sicut Plato etc., dico quod Plato non determinauit nec dixit hoc, scilicet quod anima post eius separationem a corpore rediret ad stellas compares secundum operationem propriam, sed hoc dixit secundum opinionem quorundam Exyodistarum; et quando dicitur quod Algazel et Ysaac de hoc determinauerunt, dicendum quod illi fuerunt iudei et habuerunt legem, et non determinauerunt de ista operatione quia acceperunt hoc ex philosophia, sed ex lege mosayca sibi

67 sua V^3V^4] *om.* V^1 **72** sciri a nobis V^3V^4] a nobis sciri V^1 **87** sed *coni.*] et V^1 etiam V^3V^4 **89** illa V^3V^4] *om.* V^1 **100** acceperunt *coni. ex* V^4] accipiant V^1 accipiunt V^3

87 secundum Philosophum] cf. *supra*, u. 6 cum adn. **97–98** secundum opinionem quorundam Exyodistarum] cf. Albertus, *Super Ethica* I, 13 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 71, uu. 86–87).

data hoc determinauerunt, et non per humanam inuentionem. Verum est quod Auicenna voluit quod per naturam etiam habeat esse resurrectio mortuorum propter quandam rationem prius tactam: quia aliquid non potest esse perpetue sine sua operatione, ergo cum anima separata a corpore non poterit esse perpetue sine sua operatione, que est intelligere, modo non potest intelligere nisi in corpore, ideo necesse est per naturam quod anima reuertatur corpori et reuniatur, et quod sit resurrectio mortuorum. Sed bene verum est secundum fidem quod erit ista resurrectio mortuorum, non tamen per naturam, et ratio illa quam adducit Auicenna soluta est supra librum De anima: quia intelligere, quod est operatio anime post mortem, non est eodem modo sicut in vita, et ideo anima separata a corpore bene habet aliquam operationem licet non talem qualem prius. Etiam secundum Auicennam mundus est perpetuus, et ideo cum homines fuerint mortui in distinctis temporibus, et vna reuolutio primi mobilis sit completa in 336 milibus annorum, cum ista reuolutio terminetur in quolibet die, ex quo mundus est ab eterno, oporteret tunc quod in qualibet die resurgerent mortui, quod apparet esse falsum; et ideo ista resurrectio mortuorum non erit per naturam, sed per diuinam voluntatem.

<Qvestio 38>

Consequenter queritur vtrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium vel de numero bonorum honorabilium.

Arguitur quod sit de numero bonorum laudabilium.

<1> Quia laudabile est illud quod ordinatur ad alterum, vt Philosophus dicit; sed felicitas est ordinata ad alterum, scilicet ad deum; quare etc.

<2> Item. Si illud quod minus videtur inesse inest, et quod magis; modo minus videtur quod nos laudaremus deum quam felicitatem, et tamen nos deum laudamus in donis suis et operibus; ergo multo fortius felicitas est laudabilis. Minor patet: quia deus est maius bonum quam felicitas, et ideo minus videtur quod sit laudabilis.

<3> Item. Nos laudamus virtutem; modo felicitas est operatio secundum virtutem; quare etc.

(P)$V^1V^3V^4$

102 Auicenna] cf. *supra*, Introduzione, pp. 115ss. **109** supra librum De anima] cf. Radulphus Brito, *Qu. sup. De an.* III, qu. 1, ad quartum (ed. Fauser pp. 107–09, uu. 516–53). **112** secundum Auicennam] cf. *Metaph.* IX, 1 (ed. Van Riet t. II, pp. 434–46). **4** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 b 12–21.

<4> Item. Laudatio est manifestatio vel commendatio bonitatis alicuius et excellentie per sermonem; illud ergo quod est maxime excellens, maxime debet laudari; modo felicitas est maxime excellens; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Ad istam questionem est dicendum quod differt laus et honor dupliciter. Primo: quia laus proprie est per sermonem, vnde laus est elucidatio per sermonem excellentie alicuius; sed honor exhibetur non solum per sermonem, immo etiam per genuflexionem, per depositionem capucii et sic de aliis; laus ergo fit vno modo, honor vero pluribus. Secunda differentia quam tangit Philosophus est quod laus est eorum que sunt ordinata in finem, sed honor est eorum que sunt propter se.

Hoc viso dico quod felicitas non est bonum laudabile proprie, sed est bonum honorabile.

Quia illud quod est optimum non est laudabile, sed magis honorabile; modo felicitas est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia illud quod est optimum non est ad aliud ordinatum; sed laus est eius quod est ad aliud ordinatum. Et propter hoc dicit Philosophus quod deos et homines differenter laudamus, vnde non laudamus proprie deos, sed honoramus. Minor patet de se. Ideo etc.

Item. Illud quod est principium et causa omnium bonorum non debet laudari proprie; modo felicitas est huiusmodi, quia est finis omnium bonorum vltimus; modo finis vltimus habet rationem primi mouentis in agibilibus; ergo felicitas proprie non debet laudari, sed debet honorari, et est honorabilis proprie.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud est laudabile quod ad alterum ordinatur, verum est si sit ordinatum ad alterum tanquam in finem intrinsecum vlteriorem. Et cum dicitur quod felicitas ordinatur ad alterum, verum est, tanquam ad finem extrinsecum, sed inter omnia opera humana non est aliud opus ad quod felicitas ordinetur.

Ad aliam. Cum dicitur: si quod minus videtur inesse inest etc., verum est. Et cum dicitur quod minus videtur quod deum laudemus et tamen ipsum laudamus etc., dico quod proprie non debet deus laudari, sed honorari. Et quando dicitur: nos ipsum laudamus in donis et operibus eius, dico quod ista locutio est improprie dicta, tamen talis locutio est sic vsitata, quia sicut nos consideramus in hominibus, sic consideramus circa deum, et ideo consideramus quod deus sit propter suam operationem et quod ad eam ordinetur sicut est circa nos, quia nos sumus propter nostram operationem, et ideo propter hoc consueuimus sic dicere.

13–14 alicuius et excellentie V^1V^3] et excellentie alicuius P alicuius excellentie V^4

16 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 b 35–1102 a 4. **21–22** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 b 12–1102 a 4. **28** laus... ordinatum] cf. *supra*, qu. 16, uu. 19–20 cum adn. **29** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1101 b 18-21.

Ad aliam. Cum dicitur: nos laudamus virtutem, verum est, quia virtus est ordinata in finem, scilicet in operationem secundum virtutem, et ideo laudamus eam. Et cum dicitur: felicitas est operatio secundum virtutem, verum est. Ergo felicitatem debemus laudare, dico quod non sequitur, quia operatio est sicut finis vltimus, sed virtus non est finis, sed ordinata in finem; et ideo licet laudemus virtutem, non tamen laudamus felicitatem siue operationem secundum virtutem, quia se habet in ratione finis.

Ad aliam. Cum dicitur: laus est manifestatio bonitatis etc., verum est quod est manifestatio excellentie alicuius, non cuiuscumque, sed ordinati in finem; modo felicitas non est ordinata in vlteriorem finem; quare etc.

<Qvestio 39>

Consequenter, quia Philosophus in fine illius capituli: *Determinatis autem hiis* etc., dicit quod homines, omnia que operantur, operantur propter felicitatem, ideo queritur vtrum omnes homines appetant felicitatem.

Arguitur quod non.

<1> Quia aliquis non potest appetere illud quod non cognoscit; sed multi sunt qui non cognoscunt felicitatem, quia aliqui sunt qui ponunt eam in diuitiis, alii in voluptatibus, alii in honoribus, in quibus non est secundum veritatem; isti ergo non cognoscunt felicitatem, quare non possunt eam appetere. Maior patet: quia appetitus est ratione cognitionis, et ideo nullus appetit illud quod non cognoscit.

<2> Item. Felicitas consistit in cognitione diuine essentie; sed non omnes homines istam cognitionem appetunt; quare etc. Maior patet ex X huius. Minor apparet: quia videmus multos homines retrahentes se voluntarie a cognitione diuine essentie; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult in illa parte quod omnia que operantur homines, operantur propter felicitatem; modo non esset ita nisi homines appeterent felicitatem, quia operatio procedit ex appetitu; ergo omnes homines felicitatem appetunt.

Ad istam questionem dico duo. Primo: quod omnes homines appetunt felicitatem quantum ad rationem communem felicitatis. Secundo dico quod quantum ad rationem propriam felicitatis non omnes appetunt felicitatem.

(P)$V^1V^3V^4$

13 retrahentes V^3V^4] retrahere V^1 **15–16** que operantur homines V^3V^4] operantur homines que V^1

1 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1102 a 2–3. **12** X huius] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–21. **15** Philosophus] cf. *supra*, u. 1 cum adn.

Primum declaratur sic: quia illud quod est bonum per se sufficiens et perfectum et quod sufficienter terminat appetitum habet appeti ab omni homine; modo felicitas est tale bonum; ergo omnes homines appetunt felicitatem secundum rationem communem eius.

Secundum declaratur: quia ratio propria felicitatis consistit in cognitione diuine essentie, sicut apparet X huius; modo non omnes homines istam cognitionem essentie diuine appetunt, immo magis quidam appetunt diuitias tanquam vltimum finem, alii autem appetunt honores, alii voluptates, quod non esset si omnes appeterent cognitionem essentie diuine; ergo non omnes appetunt felicitatem quantum ad rationem propriam eius. Vnde intelligendum quod omnes homines, sicut dicit Philosophus, appetunt felicitatem in communi, quia omnes dicunt eam esse summum bonum, sed in quo illud summum bonum existat, in hoc disconueniunt, et ideo quantum ad rationem propriam felicitatis diuersi diuersa dixerunt.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: aliquis non potest appetere illud quod non cognoscit, verum est. Et cum dicitur quod non omnes homines cognoscunt felicitatem, dico quod vnusquisque homo cognoscit felicitatem quantum ad rationem communem eius, quia vnusquisque scit quod felicitas est summum bonum et perfectissimum; sed quid sit illud summum bonum, vtrum diuitie vel honores vel voluptates vel quid aliud, quantum ad hoc dissentiunt.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: felicitas consistit in cognitione diuine essentie, verum est quantum ad rationem propriam felicitatis, et istud est illud in quo consistit felicitas. Et cum dicitur quod non omnes homines istam cognitionem diuine essentie appetunt, verum est, quia non reputant quod hec sit propria ratio felicitatis, immo quidam credunt quod felicitas sit in diuitiis, alii in honoribus et sic de aliis.

<Qvestio 40>

Consequenter queritur vtrum appetitus sensitiuus sit natus obedire rationi.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod habet obuiare et resistere rationi non est natum sibi obedire; modo appetitus sensitiuus obuiat et resistit rationi; ideo etc. Maior pa-

(P)$V^1V^3V^4$

28 essentie diuine V^3V^4] *inv.* V^1 **34** existat *coni. ex sec.m.* V^1] consistat *pr.m.* V^1 existit V^3 consistit V^4

27 X huius] cf. *supra*, u. 12 cum adn. **32** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1095 a 17–28.

tet de se. Minor apparet per Philosophum, qui dicit quod appetitus sensitiuus contrariatur rationi, et ita sibi resistit.

<2> Item. Illud quod natum est obedire rationi habet participare rationem; modo appetitus sensitiuus nullo modo participat rationem, quia non potest recipere cognitionem rationis; quare etc. Maior patet: quia istud videmus in obedientia filii ad patrem, quod filius propter hoc quia apprehendit et cognoscit voluntatem patris, ideo sibi obedit; ergo illud quod obedit rationi habet participare rationem tanquam cognoscens eam. Minor patet: quia appetitus sensitiuus est irrationalis per essentiam, et ita non apprehendit rationem.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod appetitus sensitiuus habet obedire rationi.

Ad istam questionem dico quod appetitus sensitiuus in homine natus est obedire rationi. Et suppono illud quod dicit Philosophus III De Anima: dicit enim quod anima quodammodo est omnia, quia per potentiam sensitiuam est omnia sensibilia spiritualiter, quia species omnium rerum sensibilium possunt in ipsa recipi; etiam per potentiam intellectiuam anima est omnia intelligibilia quodammodo, quia species omnium rerum intelligibilium possunt in ipsa recipi. Et propter hoc Philosophus vocat hominem minorem mundum, quia sicut in maiori mundo secundum esse reale sunt omnia entia sensibilia et intelligibilia distincta secundum esse reale, ita in anima nostra sunt omnia quoad cognitionem, scilicet intelligibilia quoad intellectum et sensibilia quoad sensum.

Hoc viso, tunc arguo sic: sicut est in maiori mundo, ita debet esse in minori mundo suo modo; modo in maiori mundo nos videmus quod agentia particularia sunt nata obedire agentibus vniuersalibus, quia agens vniuersale, quod est corpus celeste, habet maiorem virtutem in istis actionibus quam agens particulare; ergo ita debet esse in minori mundo, quod illud quod se habet in ratione agentis particularis natum est obedire illi quod se habet in ratione agentis vniuersalis; modo appetitus sensitiuus habet rationem agentis particularis, quia habet esse circa singularia et particularia, quia cognitio sensitiua habet esse circa talia; sed ratio et intellectus habent rationem agentis vniuersalis; ergo in homine, qui est minor mundus, appetitus sensitiuus natus est obedire rationi.

Et confirmatur: quia in eis que sunt ordinata adinuicem et sunt eiusdem rationis quoad aliquid, illud quod est imperfectius et inferius natum est obedire superiori; modo iste virtutes sensitiue sunt ordinate respectu virtutis intellec-

6 sibi V^3V^4] ibi V^1 **18** quod anima V^3V^4] *om.* V^1 **19** spiritualiter *coni. ex* PV^4] *om.* V^1 spiritualis V^3

5 per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1102 b 16-18. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1102 b 25-28. **17** III De Anima] *De an.* III, 431 b 21. **22** Philosophus] cf. *Phys.* VIII, 252 b 24–27.

tiue et sunt inferiores ea et sunt eiusdem rationis quoad aliquid; ergo virtutes sensitiue et appetitus sensitiuus etiam debent obedire rationi. Maior patet: hoc enim videmus in corporibus supercelestibus, quod corpora celestia inferiora sunt ordinata respectu vltime spere, et ideo omnes spere inferiores nate sunt moueri secundum motum supreme siue vltime spere; ergo sic debet esse in virtutibus cognoscentibus, quod virtus inferior nata est obedire virtuti superiori; modo virtus intellectiua et sensitiua sunt virtutes ordinate, et virtus sensitiua est inferior, virtus autem intellectiua est superior; ergo in homine virtutes sensitiue nate sunt obedire virtuti intellectiue, et ita appetitus sensitiuus, qui consequitur apprehensionem sensuum, natus est obedire rationi, que consequitur intellectum.

Sed tu dubitabas circa hoc, quia probatur per istam rationem quod virtus vegetatiua sit nata obedire rationi ita bene sicut virtus sensitiua: quia sicut virtus sensitiua est ordinata sub virtute intellectiua et est inferior ea, ita etiam et vegetatiua; ergo ita bene virtus vegetatiua obediet rationi sicut sensitiua, et erit rationalis per participationem.

Ad istud potest dici dupliciter. Primo: quod non est simile de virtute sensitiua et vegetatiua respectu virtutis intellectiue, quia virtus sensitiua est apprehensiua et cognoscitiua sicut virtus intellectiua, virtus autem vegetatiua non est sic apprehensiua; modo obedientia ista in appetitu consequitur ad apprehensionem, et ideo virtus sensitiua nata est obedire rationi quia est apprehensiua; virtus autem vegetatiua non est apprehensiua, nec etiam appetitus consequens ipsam, sed ille appetitus est naturalis.

Item. Virtus vegetatiua non est eque immediate ordinata ad intellectiuam sicut virtus sensitiua: nam virtus sensitiua sic est ordinata ad intellectiuam, quod virtus intellectiua in sua cognitione dependet ex virtute sensitiua tanquam ex aliquo motiuo, sed isto modo non dependet ex virtute vegetatiua, et ideo maior obedientia debet esse virtutis sensitiue ad intellectiuam quam virtutis vegetatiue; vnde virtus vegetatiua est ordinata ad ea que pertinent ad corpus, et sic non est nata obedire rationi sicut virtus sensitiua, nec dicetur rationalis per participationem sicut virtus sensitiua.

Vlterius est intelligendum, vt videamus per quem modum et per quam obedientiam virtus sensitiua nata est obedire rationi, et ad hoc intelligendum, notandum est illud quod dicit Philosophus I Politicorum, quod duplex est principatus: principatus despoticus et alius est principatus regalis. Principatus despoticus est ille quem habet dominus supra seruum, et in isto principatu oportet seruum totaliter subiugari domino, ita quod nullam resistentiam possit facere contra dominum, et sic anima dominatur corpori, quia nulla resistentia

52 probatur *coni.*] probatio $V^1V^3V^4$

74 I Politicorum] cf. *supra*, qu. 6, u. 25 cum adn.

potest esse in corpore contra inclinationem anime. Alius est principatus regalis, et sic paterfamilias dominatur liberis sicut suis filiis, et sic filii et subditi bene possunt aliqualiter resistere domino: filii enim non semper faciunt quod pater vult, etiam nec subditi semper faciunt quod placet principi, immo aliquando contra ipsum insurgunt; modo isto principatu habet appetitus sensitiuus subici rationi, ita quod ratio dominatur isto principatu: quia appetitus sensitiuus potest aliqualem resistentiam facere contra rationem, tamen per naturam suam natus est obedire rationi sicut filius natus est obedire patri, et ideo dicit Philosophus quod isti appetitui sensitiuo est exaudibilis ratio sicut filiis pater est exaudibilis.

Et istud probatur, <scilicet> quod appetitus sensitiuus obediat rationi: quia nisi obediret rationi tunc frustra essent deprecationes, increpationes et persuasiones; modo non est dicendum quod iste sint frustra; quare etc. Maior patet: quia aliquis per rationem persuadet alteri et ex hoc appetitus eius mouetur et inclinatur secundum regulam rationis, et sic est per deprecationem et increpationem. Et propter hoc intelligendum est quod, sicut ille non est rex nec potest regere regnum cum subditi sui sibi contrariantur, cum autem omnes subditi sibi subiciuntur et obediunt tunc vere est rex et potens, ita etiam ille homo in quo appetitus sensitiuus non est subditus rationi, talis homo non est dominus sui, immo est seruus, nec debet dici homo; sed ille in quo appetitus sensitiuus est subditus rationi est dominus sui, et ille est vere homo, sicut dicit Seneca VIII epistula ad Lucillium.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod resistit rationi non est natum obedire etc., verum est: quando obuiat rationi et resistit, tunc sibi non obedit, tamen de se bene natum est obedire, sicut quamuis filius aliquando non obediat patri, tamen natus est obedire patri. Sic dico in proposito. Et cum dicitur quod appetitus sensitiuus habet resistere rationi, verum est, aliquando, et tunc non obedit rationi, tamen natus est sibi obedire sicut subditus domino.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod natum est obedire rationi habet participare rationem, intelligendum est quod appetitus sensitiuus sic obedit rationi, non quia apprehendit rationem vel bonum apprehensum a ratione, sed obedit sibi ex quadam assuefactione, non cognoscendo obiectum rationis nec rationem, sed mouendo secundum quod ratio dictat ex quadam assuefactione. Quando ergo dicitur: illud quod non potest participare rationem non obedit rationi, si intelligas illud quod non participat, idest apprehendit rationem etc., verum est; tamen si non participat rationem per obedientiam, non

89 scilicet *suppl.*] *om.* $V^1V^3V^4$ **113** si *coni. ex* V^4] sed V^1V^3 **114–115** verum est… non est verum *coni.* (verum est hoc per apprehensionem nec per obedientiam P)] non est verum… verum est V^1V^4 (non est verum *sed* non²… obedientiam *uu. 114–16 om per hom.* V^3)

87 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1102 b 31–33. **99** Seneca] loc. non inuentum.

est verum; modo virtus sensitiua, licet non apprehendat rationem, tamen per obedientiam nata est rationi obedire sicut inferior suo superiori.

<Qvestio 41>

Consequenter queritur circa finem primi libri, vbi distinguit virtutes penes distinctionem potentiarum anime, vtrum virtutes habeant esse in substantia anime vel in potentia anime sicut in subiecto.

Arguitur quod sint in substantia anime sicut in subiecto et non in potentia anime.

<1> Quia accidentis non est accidens, sicut motus non est motus nec qualitatis qualitas; modo potentie anime sunt accidentia et virtutes etiam sunt accidentia; quare etc. Maior patet: quia illud quod est subiectum respectu alicuius debet substare respectu eius; modo nullum accidens substat; quare etc. Minor patet de se.

<2> Item. Subiectum debet esse prius accidente; sed potentie anime sunt posteriores virtutibus; ideo etc. Maior patet VII Metaphisice. Minor declaratur: quia habitus et dispositio, in quo habitu est virtus vt in genere, precedit naturalem potentiam que est de secunda specie qualitatis, quia habitus de prima specie qualitatis precedit naturalem potentiam que est de secunda specie qualitatis; ergo virtus est prior quam naturalis potentia.

<3> Item. Virtus est in eo sicut in subiecto cuius est operari secundum virtutem; sed substantie anime est operari secundum virtutem et non potentie anime; quare etc. Maior patet: quia virtus est principium operationis, et ideo est in eo sicut in subiecto cuius est operari. Minor patet: quia operari vel esse principium operationis non debetur accidenti; modo potentia anime est accidens; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui distinguit virtutes morales et intellectuales secundum distinctionem potentiarum anime; videtur ergo ex intentione eius quod virtutes sint in potentia anime sicut in subiecto.

Item. Hoc probatur sic: quia virtus est vltimum potentie, secundum Philosophum I Celi et Mundi; modo vltimum est in eo cuius est vltimum; ideo etc.

(P)V^1V^2(uu. 20 *quia*–84)V^3V^4

2–3 in…vel *coni. ex* V^4] in potentia anime vel V^1 *om.* V^3

1 circa finem primi libri] *Eth. Nic.* I, 1103 a 3–5. **12** VII Metaphisice] *Metaph.* VII, 1020 a 10–b 7; sententia haec ad litteram inuenitur apud Thomam, *In XII lib. Metaph. exp.* V, 13 (ed. Taurini–Romae p. 253a): «Et propter hoc primum subiectum dicitur esse prius: unde substantia prius est accidente». **19–20** virtus…operari] cf. Arist., *De somn.*, 454 a 8. **23** Philosophus] cf. *supra*, u. 1 cum adn. **27** I Celi et Mundi] *De celo* I, 281 a 7–15.

Dico quod virtutes sunt in substantia anime sicut in subiecto, mediantibus tamen potentiis.

Quia in illo sunt virtutes sicut in subiecto a quo procedunt operationes et in illo mediante quo procedunt; modo operatio procedit ab anima siue a substantia anime mediante potentia; ideo etc. Maior patet: quia virtutes sunt principia operationum et inclinationes, et ideo in illo est virtus a quo procedit operatio. Minor patet, scilicet quod operatio procedat a substantia anime mediantibus eius potentiis et non immediate: quia substantia anime non potest operari nisi mediantibus diuersis potentiis perficientibus diuersa organa; ergo virtutes sunt in substantia anime mediantibus eius potentiis, ita quod subiectum immediatum virtutum sit potentia et subiectum mediatum sit substantia anime, sicut qualitas est in subiecto mediante quantitate, ita quod subiectum immediatum qualitatis est quantitas, subiectum autem mediatum et vltimatum eius est substantia. Ita dico in proposito.

Sed aliquis circa hoc dubitabit, probando quod iste virtutes sint in essentia anime immediate: quia sicut se habet agens extrinsecum ad operationem mediante suo instrumento, ita etiam agens quod est anima se habet ad operandum mediante suo instrumento; modo videmus quod aliquis artifex mediante suo instrumento potest operari, sicut carpentator mediante securi sine quocumque alio potest operari; ergo et anima mediante organo corporali, quod est instrumentum suum, poterit facere suam operationem sine potentia mediante, et ita immediate erit virtus in substantia anime et non mediante potentia.

Dicendum quod non est simile de agente quod agit mediante instrumento separato et de illo agente quod agit mediante instrumento coniuncto cuiusmodi est ipsa anima: nam ille qui agit mediante instrumento separato, cuiusmodi est carpentator qui agit mediante securi, quia iste sufficienter habet in se potentiam operandi, sufficit quod tale agens habeat instrumentum separatum mediante quo agat et materiam super quam agat, nec requiritur ibi aliud nisi istud; sed ille qui agit mediante instrumento coniuncto, scilicet aliqua parte sui, oportet quod illa pars sui, cum sit de se imperfecta, perficiatur aliquo principio mediante quo potest in operationem; et ideo aliquis non potest videre per oculum nisi oculus perficiatur virtute siue potentia visiua, que est principium immediatum operationis. Sic etiam est de virtutibus, quod anima non potest operari virtuose nisi sit perfecta potentia appetitiua inclinante et determinante ipsam ad bene operandum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: accidentis non est accidens etc., dico quod aliquid esse subiectum alterius potest dupliciter intelligi: vno modo

31–32 in illo mediante *coni. ex* P] eo modo V^3V^4 (et… procedunt *om.* V^1V^2) **34** inclinationes] quedam in operationes *add. sec.m.* V^4 (quia virtutes sunt inclinationes ad bene operandum P) **38–39** immediatum virtutum V^4] *inv.* V^1V^2 (mediantibus… anime *om. per hom.* V^3) **59** aliquis $V^1V^2V^3$] anima P amicum V^4

aliquid dicitur esse subiectum alterius sicut sufficiens et mediatum subiectum, alio modo aliquid dicitur subiectum alterius sicut illud mediante quo est in subiecto. Modo primo modo verum est quod vnum accidens non est subiectum alterius, sed illud quod est sic subiectum est substantia; sed alio modo <dicitur> subiectum, idest illud mediante quo alterum inest substantie, vnde vnum accidens potest esse subiecum alterius, sicut linea, que est accidens, est subiectum recti et curui, et quantitas etiam est subiectum qualitatis, quia mediante quantitate qualitas inest subiecto.

Ad aliam. Cum dicitur: subiectum est prius accidente, verum est, naturaliter. Et cum dicitur: potentia non est prior quam virtus, dico quod immo naturaliter potentia precedit virtutem, quia virtus est ex acquisitione presupposita potentia. Et cum dicitur: habitus est de prima specie qualitatis et est prior potentia que est de secunda specie, dico quod verum est quod est prior, idest perfectior; vnde licet virtus sit prior via perfectionis, tamen via generationis potentia est prior habitu.

Ad aliam. Cum dicitur: in illo est virtus quod est principium operationum, concedo, et modo illo quo est principium operationum. Et cum dicitur: anima est principium operationum, verum est, mediante eius potentia et non absolute, et ideo virtutes sunt in anima mediante eius potentia.

<Qvestio 42>

Consequenter queritur vtrum virtus intellectiua, sicut sapientia, scientia et opinio, debeat dici virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia secundum virtutem aliquis dicitur bonus; sed secundum virtutes istas intellectuales aliquis non dicitur bonus; quare etc. Maior apparet per diffinitionem virtutis, quia virtus est que habentem perficit et eius opus bonum reddit. Minor patet: quia per scientiam, et sic de aliis, aliquis non fit bonus, quia aliquis sciens potest esse malus et aliquis ignorans potest esse bonus.

Item. Probatur quod omnis virtus sit moralis, ita quod nulla sit intellectualis.

<2> Quia omnis virtus que generatur ex assuefactione et consuetudine est moralis; sed omnis virtus, quecumque sit, generatur ex assuefactione et con-

(P)$V^1V^2V^3V^4$

69 sed[1] *coni. ex* V^4] secundum $V^1V^2V^3$ **70** dicitur *suppl.*] *om.* $V^1V^2V^3V^4$ **79–80** est prior V^3V^4] *inv.* PV^1V^2 **9** Probatur *coni.* (Videtur P)] Probatio $V^1V^2V^3V^4$

6–7 virtus… reddit] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **11–12** omnis virtus… moralis] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 17–b 6.

suetudine; ideo etc. Maior patet per Philosophum, qui vult quod iste virtutes habent nomen a more, idest a consuetudine; ergo omnes ille virtutes que generantur ex consuetudine sunt morales. Minor apparet: quia scientia et prudentia, et sic de aliis virtutibus intellectualibus, generantur ex multis operationibus, sicut ex hoc quod aliquis multotiens considerat circa aliquod scibile, acquirit habitum illius scibilis et scientiam; ergo ex consuetidune in operatione generantur iste virtutes intellectuales; quare omnes iste sunt morales.

Deinde arguitur quod nulla sit moralis, sed quod omnes sint intellectuales.

<3> Quia ille virtutes sunt intellectuales que habent esse in intellectu; modo omnis virtus, quecumque sit, est in intellectu; ideo etc. Maior patet de se. Minor etiam patet: quia omnes iste virtutes morales sunt in voluntate, quia in voluntate nostra est operari virtuose vel non operari, quia aliter non haberemus liberum arbitrium; ergo cum voluntas sit in intellectu, omnes virtutes sunt in intellectu; quare etc.

In oppositum est Philosophus

Deinde queritur, vt totum soluatur simul, vtrum alique virtutes morales sint in concupiscibili et irascibili.

Arguitur quod in appetitu sensitiuo, qui distinguitur per irascibile et concupiscibile, non sint virtutes morales.

<4> Quia in eo quod est commune omnibus brutis animalibus non potest esse virtus moralis; modo appetitus sensitiuus, siue irascibile et concupiscibile, insunt omnibus brutis animalibus; ideo etc. Maior patet: quia nos non dicimus quod bruta habeant virtutes morales. Minor patet: quia appetitus irascibilis et concupiscibilis communis est omnibus animalibus.

<5> Item. Virtutes morales sunt in anima, licet hoc sit mediante potentia; modo concupiscibile et irascibile non sunt potentia anime, immo magis corporis: nam ira est accensio sanguinis circa cor propter apparentem paruipensionem.

In oppositum est Philosophus et commentator Eustratius.

Ad istas duas questiones dico primo quantum ad primam questionem quod quedam sunt virtutes morales et quedam intellectuales. Secundo dico quantum ad secundam questionem quod virtutes morales sunt in concupiscibili et irascibili sicut in subiecto, et hoc mediante sunt in anima.

Primum istorum declaratur sic: quia virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit, vt dicit Philosophus II huius. Tunc arguo: in eis sunt virtu-

30 distinguitur *coni. ex* V^4] diffinitur $V^1V^2V^3$ **39** accensio *coni. ex* V^4 (*cf. infra, qu. 49, u. 34 cum adn.; qu. 98, u. 40*)] acscensio (!) V^1 ascensio V^2V^3

13 per Philosophum] *Eth. Nic.* II, 1103 a 17–18. **27** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1103 a 6; II, 1, 1103 a 14–15. **39–40** ira…paruipensionem] cf. *infra*, qu. 49, uu. 34–35 cum adn. **47** II huius] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn.

tes sicut in subiecto, que possunt esse principia humanarum operationum et maxime bonarum; modo principia istarum operationum sunt appetitus sensitiuus et ratio siue intellectus; ergo virtutes sunt in appetitu sensitiuo et in intellectu; modo ille virtutes que sunt in intellectu vocantur intellectuales et ille que sunt in appetitu sensitiuo vocantur morales; ergo quedam sunt virtutes que sunt intellectuales, que sunt in intellectu, sicut sapientia, scientia et opinio et prudentia, et quedam sunt morales, que sunt in appetitu. Et propter hoc dicit Philosophus quod cum volumus laudare aliquem in moribus non dicimus quod ipse est sciens, sed mitis et sobrius et sic de aliis.

Secundo quantum ad secundam questionem, licet aliqui theologi dicant quod omnes virtutes sunt in voluntate propter rationem adductam, dico tamen quod virtutes morales sunt in irascibili et concupiscibili.

Quia in eo quod est principium operationum, et de se non est determinatum ad bene operandum, debet esse aliquod principium inclinatiuum ad bene operandum; modo appetitus concupiscibilis et irascibilis est principium operationum et de se non est determinatus ad bene operandum, quia si appetitus esset determinatus ad bene operandum tunc omnes homines semper bene operarentur et nullus erraret secundum appetitum; ergo in isto appetitu est aliquod inclinatiuum per quod inclinatur ad bene operandum, et istud inclinatiuum est virtus moralis. Sic ergo iste virtutes sunt in appetitu dirigentes ipsum vt obediat rationi, et hoc est quod dicit Philosophus, quod quedam est virtus anime que est rationalis per essentiam, vt intellectus et ratio, alia autem est que est rationalis per participationem, sicut appetitus sensitiuus, et exponit se: quia iste appetitus sensitiuus est obediens rationi sicut filius patri; modo illud quod est sic obediens rationi est appetitus rectus et perfectus virtutibus; et ideo virtutes sunt in appetitu sensitiuo irascibili vel concupiscibili sicut in subiecto.

Sed notandum est propter solutionem quarundam rationum, quod virtus aliqua intellectualis de se non est sufficiens principium operandi aliquid, sed requiritur cum hoc inclinatio alicuius ad operandum, sicut dato quod aliquis habeat artem operandi, sicut faciendi domum, non propter hoc operabitur: bene ex hoc habet aptitudinem ad operandum, tamen non operabitur nisi ab alio inclinetur ad operandum; et ideo quia virtus intellectualis non est sufficiens principium operationum sine aliquo inclinante, ideo non dicimus quod si aliquis sciat bonum vel virtutem, quod propter hoc sit bonus, sed secundum virtutes morales, quia secundum istas aliquis potest operari et cum hoc inclinatur ad bene operandum: nam iste inclinant appetitum ad bene operandum, ideo secundum istas virtutes morales dicuntur boni.

73 vel V^3V^4] et V^1V^2

55 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1103 a 7–8. **57** aliqui theologi] cf. Henricus de Gandavo, *Quodl.* IV, qu. 22.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: secundum virtutem aliquis dicitur bonus, dico quod proprie aliquis non dicitur bonus nisi solum secundum virtutem moralem: nam secundum virtutes intellectuales proprie non dicimur boni sine aliquo inclinante ad operationem, quia ex hoc quod sumus potentes operari, propter hoc solum non dicimur boni; modo per artem et scientiam solum sumus potentes operari. Et cum dicitur quod Philosophus dicit quod virtus est que habentem perficit et eius opus etc., dicendum quod ista diffinitio primo et per se inest virtutibus moralibus, sed virtutibus intellectualibus non inest nisi secundario et ex consequenti.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus que generatur ex consuetudine et assuefactione est moralis, dico quod verum est de illa que generatur ex assuefactione operationum et cum hoc quod sit ibi inclinatio ad operandum, sed de illa que generatur ex frequenti cogitatione et consideratione circa aliquod scibile, non est verum quod ista sit moralis; modo virtutes intellectuales non generantur ex assuefactione in operationibus nec cum inclinatione ad operandum; etiam ex vna sola demonstratione et speculatione generatur virtus intellectualis, sicut scientia, sic autem non est de virtute morali: non enim virtus moralis potest generari ex vna sola operatione; etiam virtutes intellectuales generantur ex doctrina, sed virtutes morales non sic generantur.

Ad aliam. Cum dicitur: ille virtutes sunt intellectuales que habent esse in intellectu, verum est. Et cum dicitur: omnes virtutes sunt in intellectu, falsum est. Et cum dicitur quod omnes sunt in voluntate, dico quod omnes dependent ex voluntate et ratione inquantum sunt in aliquo quod est natum obedire rationi, et vt obedit rationi dependet ex voluntate et ratione; tamen iste virtutes morales non sunt in intellectu et voluntate sicut in subiecto, sed sunt in appetitu obedibili rationi.

Ad aliam. In eo quod est commune omnibus brutis animalibus non est virtus moralis, verum est, modo illo quo est commune. Et cum dicitur: appetitus sensitiuus communis est omnibus animalibus, verum est, appetitus sensitiuus absolute est communis eis, tamen appetitus sensitiuus vt est obedibilis rationi non est in quocumque animali sed solum in homine.

Ad aliam. Cum dicitur: virtutes morales sunt in anima sed irascibile et concupiscibile sunt potentie corporis, dico quod non sunt potentie corporis absolute, sed sunt potentie anime existentes in organo corporali siue perficientes organum, non absolute sed vt obediunt rationi.

88 dicimur *coni.*] dicuntur $V^1V^2V^3V^4$

<Liber II>

<Qvestio 43>

Consequenter queritur circa II huius, vtrum virtutes morales generentur ex operationibus.

Arguitur quod non.

<1> Quia agens semper nobilius est passo et causa effectu; modo operationes precedentes virtutem non sunt nobiliores virtute; ergo ex istis operationibus non generatur virtus. Maior apparet ex III De anima. Et minor patet: quia operationes precedentes virtutem sunt imperfecte respectu operationum sequentium virtutum; modo imperfectum est minus nobile quam perfectum; ergo iste operationes sunt ignobiliores quam virtus et operationes sequentes.

<2> Item. Si operationes generarent virtutem, aut haberent formam virtutis aut non. Si dicas quod habeant formam virtutis, ergo aliquis antequam haberet virtutem, haberet formam virtutis, quia haberet istam operationem in qua est forma virtutis; modo istud est inconueniens, quod habeat formam virtutis antequam habeat virtutem; quare etc. Si dicas quod non habeat talis operatio formam virtutis, hoc est impossibile, quia generans semper habet formam generati, vt apparet VII Metaphisice; quare nullo modo operationes generant virtutes.

<3> Item. Impossibile est quod aliquid sit agens et patiens, mouens et motum respectu eiusdem; modo si operationes generarent virtutem istud contingeret; quare etc. Maior patet: quia si idem esset agens et patiens, mouens et motum respectu eiusdem, idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem. Minor patet: quia homo vel appetitus respectu virtutum est patiens et motus, et respectu operationum est agens et mouens; ergo si operationes generarent virtutem, homo respectu virtutum esset agens et patiens; modo hoc est impossibile; quare etc.

(P)$V^1V^2V^3V^4$

5 precedentes *coni. ex* PV^4] precedunt $V^1V^2V^3$ **7** precedentes *coni. ex* PV^4] precedunt $V^1V^2V^3$

6 III De anima] *De an.* III, 430 a 18–19. **16** VII Metaphisice] *Metaph.* VII, 1032 a 24–25.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod ex operationibus generantur iste virtutes morales. Et hoc probatur ex signo: quia legislatores, volentes inducere virtutem, faciunt ciues suos operari opera virtuosa; modo hoc non esset nisi ex operationibus virtuosis generaretur virtus.

Ad istam questionem dico quod virtus generatur ex operationibus virtuosis, et istud patet ad sensum et per experientiam.

Et potest probari sic: quia sicut est in operationibus artificialibus respectu artis, ita debet esse in operationibus virtuosis respectu virtutis; modo ex multis operationibus artificialibus generatur habitus artis; ergo ex multis operationibus virtuosis generatur habitus virtutis. Maior patet: quia sicut ars est principium operationum artificialium ita virtus est principium operationum virtuosarum. Minor apparet ad sensum: quia ex eo quod aliquis multotiens citharizat habet habitum artis citharizandi, vnde dato quod aliquis millesies doceat alterum ad citharizandum dicendo sibi: tu debes sic et sic percutere cordas, si tamen hoc non operatur, numquam esset bonus citharista.

Item. Sicut est in intellectu possibili respectu primorum principiorum et respectu intellectus agentis et respectu conclusionum, etiam ita in agibilibus se habet intellectus practicus et appetitus sensitiuus ad intentionem et finem et ad ea que precedunt finem, ita quod simile est de intellectu possibili respectu primorum principiorum et respectu intellectus agentis sicut est de intellectu practico respectu finis et rationis practice, quia sicut apparet II Phisicorum, primum mouens in agibilibus est ipse finis: sicut ergo prima principia sunt notiora, ita etiam finis in agibilibus, quia est primum mouens intellectum practicum, est ibi notius. Sicut etiam intellectus possibilis mouetur in virtute intellectus agentis, ita appetitus mouetur secundum rationem et intellectum practicum. Modo ex eo quod intellectus possibilis habet cognitionem primorum principiorum in virtute intellectus agentis potest deuenire ad cognitionem conclusionum, ergo eodem modo appetitus ex cognitione ipsius vltimi finis ab intellectu practico poterit deduci vt inclinetur secundum imperium rationis in acquisitione illius finis. Et ita ex assuefactione in multis operibus, ex eo quod appetitus multotiens mouetur a ratione practica secundum illum modum secundum quem mouetur ratio ab ipso fine, secundum hoc inclinatur appetitus plus et plus vt obediat rationi, et talis inclinatio est virtus; et ideo virtus generatur in appetitu ex operationibus.

Vlterius est intelligendum quod sicut in speculabilibus prima principia sunt illa circa que non contingit errare, ita circa vltimum finem in agibilibus non

43 intentionem *coni.*] inte^{m} $V^{1}V^{2}V^{3}$ intellectum V^{4}

26 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1103 a 31–b 2. **27–28** Et hoc… virtuosa] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 b 2–4. **35–37** sicut ars… virtuosarum] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 31–32. **38** citharizat… citharizandi] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 34. **46–47** II Phisicorum] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

contingit errare, quin vltimus finis habeat rationem optimi et perfectissimi; et sicut in speculabilibus sunt prima principia, sicut sunt ista: ens est ens, non ens est non ens, ita etiam in agibilibus sunt prima principia, sicut: omne bonum est faciendum et omne malum est fugiendum. Sed tamen ista vltima principia non sunt sufficientia ad habitum virtutis generandum, et hoc nisi sit assuefactio in multis bonis operibus secundum illam virtutem. Et ideo intelligendum quod per assuefactionem in bonis operibus remouetur difficultas operandi virtuose; immo etiam virtus educitur in appetitu ex multa eius inclinatione in illis bonis operationibus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: agens est semper nobilius passo etc., verum est, ratione qua est agens. Et cum dicitur quod operationes precedentes virtutem sunt ignobiliores virtute, dico quod iste operationes possunt considerari dupliciter: vno modo possunt considerari secundum se et absolute, alio modo vt sunt regulate ratione, secundum <quod> appetitus mouetur ratione. Modo verum est quod iste operationes secundum se et absolute considerate non sunt ita nobiles vel nobiliores ipsa virtute, tamen ipse considerate vt fiunt secundum regulam rationis, sic sunt nobiliores virtute.

Ad aliam. Cum dicitur: si operationes generarent virtutem aut haberent formam virtutis aut non, dico quod iste operationes habent formam virtutis in virtute et non formaliter, sicut semen asini existens in matrice non habet formam asini formaliter sed virtualiter; ita dico quod iste operationes formaliter non habent formam virtutis, sed virtualiter habent eam inquantum sunt regulate ratione. Et cum dicitur: ergo tunc forma virtutis precederet virtutem, dico quod non est verum, quia iste operationes non habent formam virtutis actualiter, sed solum virtualiter, sicut semen in matrice habet virtualiter formam generandi.

Ad aliam. Cum dicitur: si operationes generarent virtutes idem esset mouens et motum, agens et patiens etc., dico quod non est verum, idem secundum idem et eodem modo. Et cum dicitur: appetitus respectu virtutis est in potentia et motus etc., dico quod appetitus vel homo per appetitum secundum se consideratus est patiens respectu virtutum et recipiens; sed homo per rationem habet se in ratione mouentis et agentis respectu virtutum et operationum generantium virtutem, et ista ratio non est primum mouens, sed mouetur ab ipso fine.

69 illis bonis *coni.*] illis multis P multis bonis $V^1V^2V^3V^4$ **72–73** precedentes *coni.*] precedunt $V^1V^2V^3V^4$ **75** quod *suppl. ex* V^4] *om.* $V^1V^2V^3$

<Qvestio 44>

Consequenter queritur vtrum ex vna sola operatione generetur virtus moralis in nobis.

Arguitur quod sic.

<1> Quia sicut se habet virtus intellectiua ad scientiam per demonstrationem, ita se habet appetitus ad virtutem moralem per operationem; sed scientia generatur in intellectu per vnam demonstrationem; quare ex vna sola operatione generabitur virtus moralis. Maior patet: quia vtrobique est comparatio effectus ad causam. Minor patet I Posteriorum.

<2> Item. Ex quibuscumque virtus augmentatur, ex illis generatur, quia augmentatio est quedam generatio, vt vult Philosophus I De generatione; sed virtus augmentatur ex vna sola operatione, quia ex vna operatione similis cum precedentibus augmentatur virtus; ergo ex vna sola operatione generatur virtus.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod sicut vna pulcra dies non facit ver nec vna yrundo, ita vna operatio non facit hominem felicem nec virtuosum, sed ex multis operationibus fit homo virtuosus.

Dico ad istam questionem quod virtus moralis non potest generari ex vna sola operatione.

Quia quandocumque ita est quod aliquod passum habet contrarias dispositiones ad recipiendum actionem agentis, ita quod agens non habet dominium super passum ad hoc quod forma introducatur in illo passo, oportet fieri multas transmutationes circa passum; modo appetitus, in quo debent introduci virtutes morales, contrarius est in dispositionibus rationi et virtuti; ergo ad hoc quod virtutes morales introducantur in appetitu oportet fieri circa ipsum multas transmutationes, et per multas operationes ibi virtutes introduci. Maior patet: quia quando passum non est contrarium in dispositionibus forme quam agens intendit in ipsum inducere, tunc de leui et sine multis transmutationibus potest agens formam illam in passum introducere; sed quando multum contrariatur in dispositionibus illi forme, tunc oportet multas transmutationes fieri ad hoc quod illa forma introducatur in ipsum passum. Minor patet, scilicet quod appetitus sit contrarius in dispositionibus ipsi rationi: quia semper prosequitur connaturales delectationes a principio, et propter hoc est indispositus ad recipiendum virtutes; habet etiam resistentiam rationi, quia videmus

(P)$V^1V^2V^3V^4$

7 comparatio PV^3] operatio V^1V^2 operatio (?) V^4 **32** prosequitur *coni.*] consequitur $V^1V^2V^3V^4$

10 I De generatione] loc. non inuentum, sed cf. *infra*, uu. 61–72. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1098 a 18–20.

multos homines sequentes appetitum et dimittentes rationem. Et ideo II Politicorum dicit Philosophus quod ratio dominatur appetitui principatu regali, ita quod ratio non habet plenarium dominium super appetitum, immo appetitus resistit rationi sicut subditi resistunt ipsi regi. Ergo ad hoc vt in appetitu inducatur virtus a ratione et inclinetur ad bene operandum, necesse est quod hoc fiat per multas operationes, et sic vna sola operatione non potest virtus moralis generari in nobis.

Sed est intelligendum propter rationem primam quod secus est de intellectu et de appetitu: quia intellectus possibilis summe est dispositus ad cognitionem rei recipiende, et etiam ad prima principia circa que non potest errare, et ideo non habet resistentiam per quam repugnet sibi habere scientiam, et ideo ex vna sola demonstratione que procedit ex per se notis, potest in ipso scientia generari; sed sic non est de appetitu respectu virtutis, quia appetitus de se habet multas passiones et delectationes propter quas resistit rationi.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: sicut se habet virtus intellectiua ad scientiam per demonstrationem etc., dico quod quantum ad vnum est simile et quantum ad aliud est dissimile. In hoc est simile: quia sicut scientia generatur ex demonstratione, ita virtus ex operatione siue ex operationibus. Sed in alio est dissimile: quia ex vna demonstratione potest generari scientia, quia intellectus est summe dispositus ad scientiam, sicut si aer esset in aliqua domo inclusus ita quod omnes fenestre essent clause, ille aer non esset illuminatus, tamen de se est summe dispositus ad receptionem luminis, et ideo statim per apertionem fenestre illuminatur nulla transmutatione facta in ipso; ita etiam intellectus, quia est summe dispositus ad receptionem cognitionis principiorum circa que non contingit errare, ideo statim vna demonstratione et per vnam speculationem habet scientiam; sic autem non est de appetitu, immo propter passiones et delectationes resistit rationi.

Ad aliam. Cum dicitur: ex illis ex quibus virtus augmentatur generatur, ista potest negari: quia generatio est exitus alicuius in esse de nouo cum prius non esset, sed augmentatio est preexistentis quantitatis additamentum; et ideo in generatione virtutis, virtus totaliter de nouo debet introduci, et ideo propter resistentiam appetitus ipsi rationi non potest per vnam solam operationem virtus generari; sed bene per vnam operationem potest augmentari: quia augmentatio est additamentum preexistentis quantitatis; modo cum aliquis prius erat inclinatus ad obediendum rationi per multas operationes precedentes, tunc per sequentem operationem facilius augmentabitur virtus. Vel potest dici concedendo istam maiorem. Et cum dicitur quod virtus augmentatur vna sola

34–35 II Politicorum] cf. *supra*, qu. 6, u. 25 cum adn. **63** augmentatio…additamentum] cf. Arist., *De gen. et corr.* I, 320 b 30–31.

operatione, dico quod non est verum, et hoc perfecta augmentatione, immo ad perfectum augmentum virtutis requiruntur plures operationes.

<Qvestio 45>

Consequenter queritur vtrum virtutes morales insint nobis a natura.

Arguitur quod sic.

<1> Quia potentie insunt nobis a natura; sed virtutes sunt potentie; ideo etc. Maior de se patet. Probatio minoris: quia illa sunt potentie, per que possumus operari, quia potentia dicitur principium operationis; modo nos sumus potentes operari per virtutes; ideo etc.

<2> Item. Si perficibile est a natura, et perfectio debet esse a natura, quia natura non deficit in necessariis, et ideo si perficibile est a natura perfectio debet esse a natura, quia aliter natura deficeret in necessariis; modo perficibile virtutis est a natura, scilicet appetitus cuius perfectio est virtus; ergo virtus nobis inerit a natura.

<3> Item. Illud quod natura inchoat, deducit ad perfectionem; modo natura inchoat in nobis virtutes, quia nos sumus inclinati per naturam ad virtutem; ergo natura deducit in nobis virtutes ad perfectionem, et sic virtutes insunt nobis a natura. Maior patet: quia natura non dimittit opus suum imperfectum. Minor de se patet.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod virtutes non insunt nobis a natura, immo ex operationibus. Et arguitur ratione: quia illud quod inest alicui a natura inest vt in omnibus vel vt in pluribus; modo virtutes non insunt omnibus hominibus nec etiam pluribus, quia homines vt in pluribus sunt mali; quare etc.

Ad istam questionem dico duo. Primo: quod nos sumus apti per naturam ad virtutes. Secundo dico quod virtutes actu non possunt nobis inesse per naturam.

Primum declaratur sic: quia quandocumque aliquis finis est naturalis, oportet quod ea que deducunt ad illum finem sint naturalia, quia natura non deficit in necessariis; modo naturale est homini inclinari et habere aptitudinem ad felicitatem tanquam ad optimum et summum bonum; ergo naturale est homini

(P)$V^1V^2V^3V^4$

3 potentie… a natura] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 26–27. **5** potentia… operationis] cf. Albertus, *Super Ethica* V, 17 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 389, uu. 14–15); X, 8 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 737, u. 4); Thomas, Ia, 25, 1, arg. 3; *Qu. disp. de potentia* 1, 1, arg. 1; 2, 2, resp.; *Qu. disp. de anima* 12, resp. (ed. Leon. t. XXIV.1, p. 108, uu. 123–125, et cf. adn. ad loc.). **8** natura… necessariis] cf. Arist., *De an.* III, 432 b 21–22. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1103 a 18–19. **26–27** natura… necessariis] cf. *supra*, u. 8 cum adn.

habere aptitudinem et inclinari ad virtutes sine quibus nos non sumus felices, et hoc est quod Philosophus dicit: quod virtutes insunt nobis aptis a natura existentibus.

Secundum declaratur, scilicet quod virtutes actu non insunt nobis a natura sed ex operationibus: quia in eis que sunt nobis a natura, priores sunt potentie quam operationes; sed in virtutibus priores sunt operationes quam virtutes; ideo etc. Maior patet: quia prius habet aliquis potentiam visiuam quam videat, et sic est de aliis potentiis; modo prius semper aliquis operatur quam habeat virtutes, vt Philosophus declarat, in artificiis.

Item. Illud quod inest homini a natura, homo potest ad illud attingere sine difficultate; modo nos non acquirimus virtutem sine difficultate, immo difficile est attingere ad medium in quo consistit virtus, vt dicit Philosophus; quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: potentie insunt nobis a natura, verum est. Et cum dicitur: virtutes sunt potentie, falsum est, immo sunt habitus, vt dicit Philosophus II huius. Et cum dicitur quod per virtutes nos operamur, ita quod sunt principium operationis, dico quod virtutes sunt principium bene operandi, vnde operari absolute, istud est potentie naturalis, scilicet ipsius appetitus, quod autem sic operetur, scilicet bene, hoc est ipsius appetitus secundum quod est perfectus virtutibus, vnde potentie sunt principium operationum absolute, et sunt principium bonarum operationum vt sunt perfecte virtutibus.

Ad aliam. Cum dicitur: si perficibile est a natura et perfectio debet esse a natura, dico quod duplex est perfectio, scilicet prima et secunda; modo verum est quod si perficibile est a natura et perfectio prima eius erit a natura et intrinseca perfectio; sed de secunda perfectione et extrinseca non oportet quod ista sit a natura. Et cum dicitur: appetitus est a natura, verum est, et ideo eius prima perfectio est a natura; sed eius perfectio secunda, per quam habet bene esse in comparatione ad determinatum finem, non oportet quod ista sit a natura.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod natura inchoat deducit ad perfectionem, verum est secundum quod est possibile. Et cum dicitur quod natura inchoat

35 potentiam visiuam $V^1V^2V^3$] potentia visionem V^4 **43** per] *s.u.* V^1V^4

30 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1103 a 24–25, cf. interpr. Grosseteste, rec. pura (notula interpretis uncis inclusi): «set innatis <seu aptis natis> quidem nobis suscipere eas [*scil.* virtutes]». **33–34** in eis…operationes] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 26–28. **35–36** prius…potentiis] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 28–31 (interpr. Grosseteste, rec. recognita). **37** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1103 a 30–32. **40** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 28–35; II, 9, 1109 a 24–25; II, 9, 1109 a 34: «Quia igitur medium accipere summe difficile». **43** II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 a 10–12. **51** duplex…secunda] cf. Arist., *De an.* II, 412 a 9–11, interpr. Iacobi et Guillelmi: «species autem endelichia» («id est actus» add. interpr. Iacobi); et cf. interpr. Michaelis Scoti (ed. Crawford p. 130): «forma autem est perfectio», et Auerr., *In De an.* II, comm. 2 (*ibid.* p. 131, uu. 39–46).

virtutes, dico quod non inchoat eas actiue, sed solum dat quandam aptitudunem ad virtutem, et ideo non oportet quod per naturam habeamus complementum virtutis; sed quod natura actiue inchoat complet, vnde inchoat aptitudinem ad virtutem, et istam aptitudinem complet quantum ad esse suum, sed non quantum ad suum bene esse. Et tu dices: ergo natura deficit in necessariis, dico quod illud quod est necessarium homini ad esse, natura deducit ad complementum, sed quod est necessarium sibi ad bene esse non oportet, sed deducit sibi aliquid per quod potest illud acquirere, sicut rationem rectam et voluntatem per quam potest regulare appetitum et desistere a prosecutione passionum et prosequi opera virtuosa.

<Qvestio 46>

Consequenter queritur vtrum virtutes possint corrumpi in nobis.

Arguitur quod non.

<1> Quia virtutes sunt permanentiores scientiis, vt dicit Philosophus; sed scientie non possunt corrumpi; ideo etc. Probatio minoris: quia omnis forma que corrumpitur, aut corrumpitur a suo contrario aut corruptione sui subiecti; modo scientia non corrumpitur corruptione subiecti in quo est, quia scientia est in intellectu sicut in subiecto; modo intellectus est incorruptibilis; quare etc.; nec etiam corrumpitur a suo contrario, quia species existentes in anima non habent contrarium; modo scientia est in anima; ergo non corrumpitur a suo contrario. Et sic scientia nullo modo corrumpitur, et per consequens nec virtus, cum sit permanentior scientia.

<2> Item. Virtus generatur ex consuetudine; modo consuetudo se habet ad modum nature, quia consuetudo est altera natura, vt habetur in De memoria; modo natura non corrumpitur manente eo cuius est natura; ergo nec virtutes poterunt corrumpi manente eo cuius sunt virtutes; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod aliqua forma potest corrumpi tripliciter. Primo enim omnis forma habet corrumpi corruptione subiecti in quo est: quia quando aliquid dependet ex alio in esse, corrumpitur necessario corrupto illo ex quo depen-

(P)V¹V²V³V⁴

60–61 dico quod…virtutem] cf. Albertus, *Super Ethica* II, 1 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 92, uu. 69–75). **3** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 14. **7** intellectus est incorruptibilis] cf. Arist., *De an.* I, 408 b 18–19; III, 430 a 22–23. **8–9** species…contrarium] adagium erutum ex Arist., *Metaph.* VII, 1032 a 32–b 6. **12** Virtus…consuetudine] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 25–26. **12–13** ad modum nature] cf. Cicero, *De inv.* II, LIII, 159 (ed. Achard p. 224); et cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* III, 15, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 165, uu. 97–98. **13** in De memoria] *De mem.*, 452 a 27–28. **16** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1103 b 6–8; 1105 a 14–16.

det; modo forma dependet in esse ex subiecto suo; ergo corrupto subiecto, corrumpitur forma existens in illo. Secundo, aliqua forma potest corrumpi a suo contrario, si habeat contrarium, sicut frigidum corrumpitur a calido et econuerso: quia illa que mutuo se expellunt circa subiectum aliquod habent se corrumpere adinuicem; modo duo contraria mutuo se expellunt circa aliquod subiectum; quare etc. Alio modo corrumpitur aliquid: si non habet contrarium in se, habet tamen contrarium in suis causis, et ex corruptione illius cause sue que habet contrarium, oportet illud corrumpi: quia corrupta causa, que est causa in essendo, oportet corrumpi effectum; modo si causa alicuius effectus habet contrarium, illa causa potest corrumpi; ergo et illa forma cuius est illa causa necessario corrumpitur. Tripliciter ergo aliqua forma potest corrumpi, vt dictum est.

Hoc viso dico ad questionem quod virtus moralis potest corrumpi et corruptione sui subiecti [in quo est] et corruptione suarum causarum.

Primum declaratur sic: quia illud quod est in subiecto corruptibili, corrumpitur corrupto illo subiecto; modo virtus moralis est in aliquo subiecto corruptibili, scilicet in appetitu; ergo corrupto appetitu corrumpitur ista virtus moralis, et hoc est quando homo moritur: tunc enim nec est sobrius nec mitis.

Secundo dico quod stante subiecto potest virtus corrumpi ex corruptione sue cause: quia virtus generatur ex assuefactione in bonis operationibus; modo iste bone operationes habent operationes sibi contrarias, sicut malas operationes et peruersas; ergo per hoc quod aliquis assuescit in contrariis operationibus illis ex quibus generatur virtus, tandem corrumpitur virtus, licet hoc sit de difficili.

Tunc ad rationes. Ad primam. Virtutes sunt permanentiores scientiis, verum est, quantum ad vsum et exercitium quo vtimur eis, tamen non sunt permanentiores scientiis quoad esse et quoad obiectum suum. Vel potest concedi ista maior. Et cum dicitur quod scientie non possunt corrumpi, falsum est. Et cum dicitur quod non corrumpuntur corruptione subiecti sui, volo, corruptione subiecti immediati, scilicet intellectus, tamen sunt corruptibiles corruptione obiecti, quia dependent ex obiecto, et ideo quia obiectum est aliquod fantasma quod existit in organo corporeo, ideo corrumpitur ex corruptione fantasie. Etiam scientia corrumpitur per rationes sophisticas que sunt contrarie rationibus veris et demonstrationibus, vnde cause scientie, scilicet vere demonstrationes, habent contrarium, scilicet rationem sophisticam; vnde per hoc quod aliquis assuescit vti falsis et eis assentire, firmatur in falso habitu et erroneo. Vnde Commentator II Metaphisice, vbi Philosophus dicit: *quod consueuimus*

33 in quo est $V^1V^2V^3V^4$] *secl.*

56–58 Commentator…veritatis] *Metaph.* II, 995 a 1 (cf. interpr. Michaelis Scoti et interpr. Guillelmi); cf. Auerr., loc. laud. *supra*, qu. 11, u. 37, cum adn.; et cf. praecipue Id., *In Phys.* I, comm. 60 (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 36D–I).

dignamur dici etc., dicit quod consuetudo audiendi falsa est maximum impedimentum in cognitione veritatis, et ideo per assufactionem audiendi falsa contingit quod aliquis habitum scientie amittat.

Ad aliam. Cum dicitur: virtus generatur ex consuetudine, verum est. Et cum dicitur: consuetudo est altera natura, verum est: altera natura quia non est proprie natura, sed dicitur altera natura quia deficit a nature firmitate, et ideo licet natura non assuescat in contrarium nec corrumpetur manente eo cuius est natura, tamen consuetudo bene potest corrumpi per contrarias operationes adducentes contrariam consuetudinem.

<Qvestio 47>

Consequenter queritur vtrum omnis virtus moralis habeat esse circa passiones.

Arguitur quod sic.

<1> Quia omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, vt dicit Philosophus in illa parte: *Signum autem* etc.; modo delectatio et tristitia sunt quedam passiones; quare etc.

<2> Item. Omnis virtus moralis est circa appetitum; modo circa appetitum sunt passiones; ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod quedam virtutes morales sunt circa passiones et quedam circa operationes; ergo non omnes sunt circa passiones. Et hoc probatur: quia iustitia est quedam virtus moralis; modo iustitia non est circa passiones, sed circa operationes que sunt ad alterum; ideo etc.

Ad istam questionem dico quod non omnis virtus moralis est circa passiones sicut circa propriam materiam. Secundo dico quod ad omnes virtutes morales consequuntur passiones.

Primum sic declaratur: quia virtus moralis habet esse circa appetitum dirigendo ipsum et moderando secundum rationem rectam. Tunc arguo: circa illud est virtus moralis, circa quod appetitus indiget directione rationis et moderamine; modo appetitus indiget non solum circa passiones directione rationis et moderamine, immo etiam indiget istis circa operationes; ergo non omnes virtutes morales sunt circa passiones. Maior patet: quia ex quo virtus moralis

(P)$V^1V^2V^3V^4$

59 scientie *coni. ex* V^4] scientificum V^1V^2 scientifico V^3 **12** circa] est *praem.* V^1V^2 (sed…operationes *om.* V^3)

5 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1104 b 4–9. **9** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* II, 1104 b 13–14; cf. etiam Thomas, Ia IIae, 59, 4; Ia IIae, 60, 2; et cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* II, 3, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 84, uu. 71–75. **11–12** iustitia…ad alterum] cf. *infra*, qu. 110, u. 29 cum adn.

est circa appetitum vt directus est ratione, ideo circa illud est virtus circa quod appetitus indiget directione. Minor patet de se: quia non solum nos indigemus directione et moderamine circa passiones, immo etiam circa operationes.

Item. Virtus consistit in quadam medietate secundum rectam rationem, vt dicit Philosophus; ergo circa illud est virtus, circa quod virtus imponit medium; modo hoc facit circa operationes sicut circa passiones, vnde nos indigemus in operationibus medio modo nos habere sicut et circa passiones; ergo virtus est circa operationes sicut circa passiones.

Secundum declaratur: quia ad omnem virtutem moralem consequitur delectatio, quia sicut Philosophus dicit, iustus est qui gaudet in operationibus iustitie et vnusquisque virtuosus similiter gaudet in operationibus virtuosis sicut in aliquo sibi conuenienti, quia ibi est coniunctio conuenientis cum conuenienti cum cognitione eiusdem, scilicet ex coniunctione operationis virtuose cum virtuoso; modo omnis delectatio aliqua passio est; quare ad omnes virtutes morales consequuntur passiones, et non circa materiam circa quam fiunt. Vtrum autem virtus moralis possit esse isto modo circa operationes, de hoc apparebit in V huius.

Sed intelligendum quod passio potest accipi dupliciter: vno modo potest accipi vt est aliquis motus immoderatus appetitus retrahens hominem a ratione recta, et talis passio non est cum virtute nec sequitur ad virtutem; alio modo potest accipi passio pro quadam delectatione moderata et ordinata consequente ipsam virtuem, et sic ad omnem virtutem consequitur passio.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, dico quod esse circa delectationes et tristitias potest intelligi dupliciter: vel circa istas tanquam circa materiam, et sic non est verum quod omnis virtus est circa delectationes et tristitias, vel circa istas potest esse virtus, ita quod ad virtutem consequitur delectatio, et sic verum est quod omnis virtus est circa delectationes et tristitias sicut circa aliquid consequens ad virtutem. Et cum dicitur: delectationes sunt quedam passiones, verum est, et ideo quedam passiones consequuntur ad virtutem, non passiones immoderate, sed moderate et ordinate.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus moralis est circa appetitum et circa appetitum sunt passiones, verum est, sed non solum circa appetitum sunt passiones, immo etiam principium operationum, ideo circa operationes et passiones sunt virtutes morales.

26 imponit V^3V^4] inmouit V^1V^2 (!) ponit P **37** operationes *coni.*] passiones $V^1V^2V^3V^4$ **39** accipi *coni. ex* V^4] intelligi V^1V^2 dici V^3

26 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **31** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 a 17–22. **33–34** coniunctio…eiusdem] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **35** omnis delectatio…est] cf. *infra*, qu. 166. **38** in V huius] cf. *infra*, qu. 109.

<Qvestio 48>

Consequenter queritur vtrum virtus sit impassibilitas, sicut posuerunt stoyci.

Arguitur quod sic.

<1> Quia cum illo non potest stare virtus, quod inclinat ad operationem contrariam operationi virtutis; modo omnis passio inclinat ad contrarium virtutis; ideo etc.; et ita ille qui est virtuosus oportet quod sit impassibilis. Maior de se patet. Et minor apparet: quia omnis passio inclinat ad aliquam malitiam.

<2> Item. Virtus est habitus electiuus, vt dicit Philosophus; modo electio sequitur rationem; ergo quod impedit rationem, impedit virtutem; modo passio impedit rationem, vt apparet VII huius, vnde dicit ibi Philosophus quod passiones absorbent estimationem prudentis; etiam Armannus in abreuiatione sua dicit: interdum oportet reluctari desideriis, idest passionibus et delectationibus sensualibus, nam desideria actum rationis absorbent; passiones ergo absorbent actum rationis; quare cum passionibus non potest stare virtus; virtus ergo est impassibilitas.

In oppositum est Philosophus contra stoycos, qui dicit quod virtus non est impassibilitas nec virtuosus est impassibilis.

Ad istam questionem dico quod opinio stoycorum fuit quod virtus esset impassibilitas, et quod ille qui est virtuosus non pateretur aliquid. Etiam intentio Senece fuit, in libello De virtutibus, quod virtus sit in quadam quiete impossibilis transmutari. Tamen secundum Philosophum dico quod virtus non est impassibilitas, nec virtuosus est impassibilis.

Quia virtus est moderatiua passionum secundum rationem rectam, quia virtus habet esse circa passiones, vt visum est in alia questione; modo moderans non est sine moderato; ergo virtus moralis, que est moderatiua passionum, non potest esse sine passionibus ratione moderatis. Maior patet, et hoc quantum ad plures virtutes, scilicet quod virtus sit circa passiones, licet non sit hoc verum de quibuslibet virtutibus.

(P)$V^1V^2V^3V^4$

11 Armannus $V^2V^3V^4$] Ermannus P Armonius V^1 **13** absorbent] impediunt et *praem.* V^4 **26** et V^1V^4] ex V^2V^3

8 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36; VI, 1139 a 22–23. **10** VII huius] cf. *supra*, qu. 30, u. 6 cum adn. **11–12** in abreuiatione sua] cf. *supra*, Introduzione, pp. 126ss. **16** Philosophus contra stoycos] cf. *Eth. Nic.* II, 1104 b 24–26: «Ideoque determinant virtutes, inpassibilitates quasdam et quietes. Non bene autem, quoniam simpliciter dicunt, set non ut oportet, et quando oportet, et quecumque alia apponuntur»; secundum Albertum et Thomam, loquitur hic Arist. contra doctrinam Stoicorum, cf. Albertus, *Super Ethica* II, 2 (ed. Colon. t. XIV.1, pp. 99–100, uu. 92–7); *Ethica* II, I, 8 (ed. Borgnet t. VII, p. 161b); Thomas, *Sent. lib. Eth.* II, 3 (ed. Leon. pp. 84–85, uu. 114–128, cf. adn. ad loc.); Ia IIae, 59, 2, ad primum; et cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. De an.* I, 2, ed. Leon. t. XLV.1, p. 9, u. 32, u. 37. **20** in libello De virtutibus] loc. non inuentum. **24** in alia questione] cf. *supra*, qu. 47.

Item. Nos videmus quod quedam ymaginationes aliquorum delectabilium vel tristabilium occurrunt hominibus [non] spontanee et subito; modo ex istis ymaginibus delectabilium vel tristabilium consequuntur passiones, immo etiam tales passiones quod si ratio non obuiaret eis, deuiaret ratio a medio. Vnde homo non potest dominari istis passionibus, immo occurrunt sibi repente, et ideo nullus est qui possit esse sine istis passionibus; tamen virtuosus illas passiones per rationem moderat, vitiosus autem illas prosequitur.

Item. Delectatio in aliquo bono facit quod aliquis promptius querat illud bonum et ardentius; tristitia autem facit citius fugere aliquod malum, que quidem tristitia est in illo malo. Tunc arguo: illud quod facit promptius et ardentius ad querendum bonum et fugiendum malum habet esse circa virtuosum; modo passiones quedam, sicut delectationes et tristitie, faciunt aliquem promptius querere bonum et citius fugere a malo; ergo iste passiones habent esse circa ipsum virtuosum.

Sed notandum est quod iste passiones non sunt circa virtuosum sine moderamine, immo omnes passiones sunt moderate in virtuoso et secundum regulam rationis ordinate; et ideo Philosophus I huius dicit quod felix et virtuosus non est omnino impassibilis, sicut insensibilis dolorum. Vnde aliquis felix non fit omnino intransmutabilis ab infortuniis, immo bene sentit dolorem, tamen viriliter agit nec subcumbit.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: cum illo non potest stare virtus quod inclinat ad operationem contrariam etc., volo, quod actualiter sic inclinat. Et cum dicitur: passiones inclinant ad contrarium virtutis, scilicet ad malitiam, dico quod verum est, passiones immoderate et vehementes; modo tales passiones non sunt in virtuoso, immo in eo sunt passiones moderate per rationem, vt dictum est.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: virtus est habitus electiuus etc., concedo. Et cum dicitur: electio sequitur rationem, ergo quod impedit rationem impedit virtutem, verum est. Et cum dicitur: passiones impediunt rationem, verum est, passiones inordinate; modo in prudente et virtuoso non sunt tales passiones, immo sunt in ipso passiones ordinate et moderate; et cum occurrunt sibi tales passiones immoderate, ipse eas moderat. Et quando dicitur quod Seneca voluit hoc, vnde dicit sic: qui remisse febricitat non est sanus, ergo eodem modo qui aliquas passiones habet, licet remissas, non est virtuosus, dicendum quod ista ratio concluderet si ille passiones que sunt in virtuoso essent malum, sicut est infirmitas vel febris, tamen quia ille passiones non

30 non $V^1V^2V^3V^4$ (sunt *add.* V^4)] *secl.* **33** immo *coni.*] ideo $V^1V^2V^3V^4$ **59** immo *coni.*] ideo V^1V^2 illa V^3V^4 **59–60** cum occurrunt P *sec.m.* $V^1V^2V^3$] concurrunt *pr.m.* V^1 cum concurrunt (cum *s.u.*) V^4

45 I huius] *Eth. Nic.* I, 1100 b 28–33. **61** Seneca…sanus] *Epist.* 85, 4 (ed. Reynolds t. I, p. 289, uu. 16–18).

sunt malum nisi inquantum excedunt vel deficiunt, ideo non est simile de febre remissa sicut de istis remissis.

<Qvestio 49>

Consequenter queritur vtrum difficilius sit pugnare contra concupiscentiam quam contra iram.

Arguitur quod non.

<1> Quia difficilius est pugnare contra illud quod est nobis naturale quam contra illud quod non est nobis naturale; modo naturale est homini quod sit animal irascibile, vnde appetere vindictam propter apparentem paruipensionem videtur inesse soli homini, quia hoc est cum quadam ratione; modo ratio solum inest homini, ergo et ira solum inest homini, saltem quantum ad completam diffinitionem ire siue rationem; ira ergo magis est connaturalis nobis quam concupiscentia.

<2> Item. Difficilius est pugnare contra duo quam contra vnum; modo in ira sunt due passiones et in concupiscentia est vna sola passio; ideo etc. Maior patet. Minor declaratur: quia in ira est quedam concupiscentia <siue> appetitus vindicte et punitionis, etiam est ibi quedam alia passio, sicut impetus ire; sed in concupiscentia est vna passio tantum; ideo etc.

<3> Item. Sicut dicit Philosophus VIII huius, iratus est similis ei qui audit leges et vtitur malis legibus, vnde ex hoc habeo quod iratus vtitur ratione et sensu ad vindictam, vnde habet rationem. Tunc arguo: illud quod habet pugnare contra rationem et sensum, difficilius est ei pugnare quam ei quod habet pugnare solum contra sensum; modo qui vult pugnare contra iram habet pugnare contra rationem et sensum, et qui vult pugnare contra concupiscentiam solum pugnat contra sensum; quare etc.

<4> Etiam istud videmus ad sensum, quod homines irati semper habent maiorem impetum in agendo quam concupiscentes; ergo difficilius est pugnare contra iram quam contra concupiscentiam.

Oppositum dicit Philosophus.

(P)V^1(uu. 1–97 *in hora illa*)$V^2V^3V^4$

13 siue *suppl.*] *om.* $V^1V^2V^3V^4$

16 VIII huius] re uera *Eth. Nic.* VII, 1149 a 25–26: «Videtur enim ira audire quidem secundum quid racionem, obaudire autem»; sed cf. Albertus, *Super Ethica* II, 3 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 103, uu. 9–10): «sicut dicitur in septimo huius, iratus est similis ei qui audit leges, sed male utitur legibus», sed «octavo» habent fere omnes codices pro «septimo», et «malis» pro «male» habet codex C, sicut patet ex app. textus (VII *in* VIII *corr. sec.m.* V^4). **26** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1105 a 7–8.

Ad istam questionem intelligendum est quod, sicut apparet I Rethoricorum, ira est appetitus vindicte vel punitionis cum tristitia propter apparentem paruipensionem, ita quod dicit 'appetitus' tangitur causa formalis ire, per hoc quod dicitur 'uindicte' tangitur finis ire, per hoc quod dicitur 'cum tristitia propter apparentem paruipensionem' tangitur causa efficiens ipsius ire, quia causa quare aliquis irascitur est quia percipit se vilipendi et derogatur suo honori, et ideo ira fit cum quadam tristitia. Etiam sequitur quod in ira per consequens fit quedam inflammatio et accensio sanguinis circa cor ex motu ire.

Secundo est intelligendum quod difficultas pugnandi contra aliquam passionem potest contingere dupliciter: vno modo propter connaturalitatem passionis, alio modo contingit propter impetum eius.

Hoc viso dico quod difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram ratione connaturalitatis concupiscentie, non tamen ratione impetus ipsius ire.

Primum declaratur: quia contra illud quod nobis inest naturaliter connutritum est difficilius pugnare quam contra illud quod inest nobis ab extrinseco, <quia hoc> magis et de leui recedit et venit; modo concupiscentia est nobis naturaliter connutrita, sicut appetitus delectationum secundum gustum et tactum a principio sunt nobis coniuncti; sed ira de facili transit et est ab extrinseco; ergo difficilius est pugnare contra concupiscentiam isto modo quam contra iram, et sic intelligit Philosohus.

Tamen ratione impetus difficilius est pugnare contra iram in hora illa in qua ira accidit: quia impetus ire est fortior quam appetitus concupiscentie, et maiorem impetum habet in appetendo vindictam. Sed licet difficilius sit pugnare contra iram quam contra concupiscentiam, et hoc in hora qua ira accidit, propter eius impetum fortiorem, tamen separare concupiscentiam a nobis est difficilius quam iram: quia concupiscentia est quasi connaturalis, quia homo semper habet principium intrinsecum per quod mouetur ad concupiscentias, sic autem non est de ira; et ideo propter istam coniunctionem quasi inseparabilem concupiscentie ad nos, difficilius est separari ab ipsa concupiscentia quam ab ira; etiam ille qui est iratus habet rationem, quia ille totaliter non

34 accensio $V^1V^3V^4$] ascensio V^2 **44** quia hoc *suppl.*] *om.* $V^1V^2V^3V^4$ **52** qua ira accidit $V^1V^2V^3$] in qua accidit ira V^4

27–28 I Rethoricorum] re uera *Rhet.* II, 1378 a 31–33 (interpr. Guillelmi): «Sit autem ira appetitus cum tristitia punitionis apparentis propter apparentem parvipensionem eorum que in ipsum aut in ipsius aliqua non convenienter»; cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. De an.* I, 2, ed. Leon. t. XLV.1, p. 11, u. 170. **34–35** inflammatio…ire] cf. Arist., *De an.* I, 403 a 29–b 1; «accensum sanguinis circa cor, aut caloris» habet interpr. Iacobi; «feruorem sanguinis aut calidi circa cor» habet interpr. Guillelmi; cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. De an.* I, 2, ed. Leon. t. XLV.1, p. 11, u. 173. **42–43** contra illud…pugnare] cf. Anon., *Interpr.* II, 4 (ed. Mercken t. I, p. 208, uu. 1–5).

est expers rationis, et ideo facilius poterit moderare passionem quam ille qui est concupiscens: quia ille qui sequitur concupiscentiam totaliter spernit rationem et sequitur sensum; sed ille qui est iratus potest per rationem considerare vtrum appetat vindictam plus quam debeat; sed ille qui est concupiscens est expers totaliter rationis, immo nec correctio nec castigatio vix possunt sibi valere, quia sicut dicit Philosophus in II huius, iste est quasi extra rationem. Et ideo absoluto sermone difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram licet in hora in qua ira accidit difficilius sit pugnare contra iram.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: difficilius est pugnare contra illud quod est nobis naturale etc., concedo. Et cum dicitur: ira est nobis connaturalis et concupiscentia non, dico quod falsum est. Et cum dicitur quod istud est naturale homini, quod sit animal irascibile etc., dico quod ira bene est in aliquibus vbi non est ratio, sicut in brutis animalibus, sed in homine verum est quod ille qui est iratus habet aliquid rationis. Quando ergo dicitur: ira est magis connaturalis homini quam concupiscentia, potest dici quod quantum ad speciem humanam magis est connaturalis ira quam concupiscentia, tamen secundum genus, ratione qua homo est animal, magis est sibi connaturalis concupiscentia, et ideo longius sequitur concupiscentia hominem quam ira, quia concupiscentia est et in iuuentute et in senectute; sed ira non inest semper homini, sicut puero; et ideo difficilius est separare a nobis concupiscentiam, quia inest continue et semper, quam iram.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: difficilius est pugnare contra duo quam contra vnum, verum est nisi illud vnum firmius inhereat quam illa duo. Et cum dicitur: qui pugnat contra iram pugnat contra duo, qui pugnat contra concupiscentiam pugnat contra vnam solam passionem, dico quod difficilius est pugnare contra concupiscentiam, que est solum in sensu, propter connaturalitatem eius ad sensum, quam contra iram, quia ille qui est iratus vtitur ratione, et quia ratio potest de facili trahi ad regulam per obligationem alicuius melioris, ideo per persuasionem vel deprecationem de facili trahitur homo ab ira.

Per idem ad aliam rationem. Cum dicitur quod iratus est similis ei qui audit leges et vtitur malis etc., concedo, et ideo volo quod iratus intendit per rationem deducere ad vindictam paruipensionis sibi facte, tamen de leui potest illa passio moderari, quia habet rationem per quam potest considerare quid oportet facere et quomodo, et sic de aliis circumstantiis que requiruntur ad virtutem.

70 naturale $V^1V^2V^3$] connaturale V^4 **71** animalibus $V^1V^2V^3$] *om.* V^4 **86** obligationem $V^1V^2V^3$] oblationem V^4

64 in II huius] cf. *Eth. Nic.* III, 1117 a 5–9; et *infra*, qu. 100, uu. 54–56 cum adn.

Ad aliam. Quando dicitur quod nos videmus ad sensum quod irati habent maiorem impetum in agendo quam concupiscentes, ista ratio procedit sua via, quia verum est quod iratus fortiorem impetum habet in hora illa in qua iratus est quam habeat concupiscens, tamen non propter hoc sequitur quod ira difficilius separetur ab homine quam concupiscentia, immo econuerso est.

Ad probationem minoris secunde rationis que fuit dimissa ad soluendum, quando dicebatur quod in ira sunt due passiones etc., dico quod licet ita esset, illa passio que est in concupiscentia firmius adheret quam ille due que sunt in ira. Etiam quando dicitur quod in ira est concupiscentia, dico quod in ira non est concupiscentia simpliciter sed secundum quid, et dato etiam quod sit ibi concupiscentia respectu punitionis vel vindicte, tamen non est ita connaturalis sicut illa concupiscentia que est respectu delectationum in sensu gustus et tactus.

<Qvestio 50>

Consequenter queritur vtrum virtutes et artes sint circa difficilia.

Arguitur quod non.

<1> Quia simile est de arte et de natura; sed natura operatur facilius quod potest et est circa facilia; ideo etc.

<2> Item. Ars est habitus factiuus cum ratione; sed ratio habet esse circa facilia sicut circa difficilia; ideo etc.

<3> Item. Omne illud quod non includitur in ratione virtutis et artis potest remoueri ab eis; sed 'esse circa difficilia' non includitur in diffinitione artis nec virtutis; ideo etc. Maior patet. Et minor etiam per diffinitionem virtutis: quia virtus est habitus electiuus in medietate consistens, et ars est habitus factiuus cum ratione; modo in istis diffinitionibus non includitur esse circa difficilia; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui hoc dicit.

Dico duo ad istam questionem. Primo: quod virtus et ars habent esse circa difficilia quantum ad inuentionem, et hoc in modo operandi. Secundo dico quod post inuentionem habent esse circa facilia.

Primum declaratur sic: quia generatio virtutis est ex operationibus existentibus circa medium, et eodem modo est circa artem, quia opera artis habent

(P)$V^2V^3V^4$

3 simile… natura] cf. Arist., *Phys.* II, 199 a 15–22. **5** Ars… cum ratione] cf. *Eth. Nic.* VI, 1140 a 6–10; 1140 a 20–21. **10** virtus… consistens] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1105 a 9–10. **18–19** opera artis… medium] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 13–14.

esse circa medium; modo difficile est attingere ad medium et facile est deuiare ab ipso, vnde Philosophus dicit quod difficile est inuenire medium circuli, quia hoc est scientis, sed facile est declinare a medio eius, quia hoc est cuiuslibet.

Secundum declaratur: quia postquam aliquis habet habitum artis vel virtutis, habet principium inclinatiuum ad operandum semper eodem modo; modo qui habet tale principium inclinatiuum faciliter operatur circa determinatas operationes; ergo post inuentionem artis et virtutis habent esse circa facilia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: simile est de arte et de natura, dico quod in aliquo est simile. Et cum dicitur: natura operatur faciliter, ergo et ars, dico quod non sequitur, quia licet simile sit de arte et natura quoad hoc quod natura operatur propter finem sicut et ars, tamen quoad aliud est dissimile, quia natura agit rememorata a causis superioribus in quarum actione non cadit error, sicut dicit Commentator XII Metaphisice; sic autem non est de arte; et ideo natura agit semper faciliter quia agit mediante intelligentia non errante. Vel aliter potest dici concedendo totam rationem: quia sicut natura agit facilius quod potest, ita et ars operatur facilius quod potest et virtus etiam, postquam sunt artes et virtutes generate, et hoc concessum est.

Ad aliam. Cum dicitur: ars est habitus factiuus cum ratione, concedo. Et cum dicitur: ratio est aliquando circa facilia, dico quod licet ratio habeat esse aliquando circa materiam facilem, tamen modus operandi circa materiam facilem potest esse difficilis: nam ille modus operandi est respiciendo ad medium et ad finem, istud autem non est facile.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod non includitur in ratione virtutis et artis potest ab eis remoueri, ista potest negari: quia licet aliquid non includatur in ratione alicuius, tamen potest consequi ad aliquid inclusum in ratione ipsius, sicut risibile sequitur ad hominem; modo ex hoc quod virtus est in determinata medietate et ars etiam, ad hoc consequitur difficultas; ideo ad virtutes et artes quantum ad modum operandi consequitur difficultas.

<Qvestio 51>

Consequenter queritur vtrum virtus sit passio vel habitus.

Arguitur quod sit passio.

<1> Quia medium et extrema sunt in eodem genere, vt apparet X Metaphisice; modo virtus est medium inter passiones; ergo virtus erit passio.

(P)$V^2V^3V^4$

20 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1109 a 25–26. **29** natura…et ars] cf. Arist., *Phys.* II, 199 a 8–20. **31** Commentator] Auerr., *In Metaph.* XII, comm. 18 (ed. Ven. 1562 t. VIII, fol. 303I–K). **3–4** X Metaphisice] *Metaph* X, 1057 a 19–20.

<2> Item. Misericordia est quedam virtus, vt vult Tullius; modo misericordia est passio quedam; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Item. Ostenditur quod virtus non sit habitus.

<3> Quia secundum quod dicit Commentator III De anima, secundum habitum aliquis operatur cum voluerit; sed secundum virtutem aliquam aliquis non potest operari cum vult; ergo virtus vniuersaliter non est habitus. Maior apparet per Commentatorem, vt dictum est, et etiam per Philosophum III De anima, qui dicit quod cum aliquis habet habitum potest exire in actum cum voluerit. Minor patet: quia secundum magnificentiam non potest aliquis operari cum voluerit, quia si sit pauper non potest operari opera magnificentie vel liberalitatis.

<4> Item. Simile est de virtutibus naturalibus et de virtutibus moralibus; modo virtutes naturales dicuntur potentie; ergo et virtutes morales debent dici potentie, et si sic, virtutes morales ergo non sunt habitus. Maior patet: quia virtutes naturales inclinant ad determinatas operationes sicut virtutes morales. Minor patet de se.

<5> Item. Sicut dicitur I Celi et Mundi, virtus est vltimum potentie; modo vltimum et illud cuius est vltimum sunt in vno genere, sicut punctus et linea; ergo virtus est de genere potentiarum, et non de genere habituum.

In oppositum est Philosophus.

Ad istam questionem dico duo. Primo: quod virtutes morales non sunt passiones. Secundo dico quod sunt habitus.

Primum declaratur sic: quia vt dicit Philosophus, passiones sunt quidam

5 Tullius] *Pro Ligario*, XII, 37 (ed. Lob p. 83): «nulla de uirtutibus tuis plurimis nec admirabilior nec gratior misericordia est»; cf. Thomas, IIa IIae, 30, 3, sed contra, et Augustinus, *De civ. Dei* IX, 5 (CCSL t. XLVII, p. 254, uu. 15–18). **7** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1105 b 28–1106 a 6. **9** Commentator] Auerr., *In De an.* III, comm. 18 (ed. Crawford p. 438, uu. 26–29); cf. Albertus, *Super ethica* V, 1 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 307, uu. 60–61); VII, 1 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 517, uu. 5–6); Id., *De an.* II, III, 2 (ed. Colon. t. VII.1, p. 99, uu. 4–5); Thomas, *Sent. lib. Eth.* III, 6 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 136, u. 51); VII, 3 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 392, uu. 178-179 cum adn.); cf. etiam Thomas, *Sent. lib. De an.*, *Préface*, pp. 223*–224*. **12–13** III De anima] cf. *Phys.* VIII, 255 a 33–b 5; et cf. Thomas, *In octo lib. Phys. Arist.*, VIII, cap. 4, lect. 8 (ed. Leon. t. II, p. 392a): «Sed quando sic se habet quod habet habitum scientiae, non oportet quod reducatur in secundum actum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio vel infirmitas aut voluntas. Vel si non impeditus non posset considerare, tunc non esset in habitu scientiae, sed in eius contrario, scilicet in ignorantia»; cf. etiam Thomas, *Summa contra Gent.* II, 73 (ed. Leon. t. XIII, p. 462b): «Et propter hoc Aristoteles dicit, in VIII *Phys.*, quod ille qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult». **15–16** si sit pauper…liberalitatis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 b 26–27. **22** I Celi et Mundi] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **25** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 a 6–13. **28** Philosophus] re uera Thomas, *Sent. lib. Eth.* II, 3 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 84, uu. 76–78): «passio anime nihil est aliud quam motus appetitivae virtutis in prosecutionem boni vel in fugam mali», quod non inuenitur apud Aristotelem (cf. adn. ad loc.).

motus appetitus ad fugam mali et tristis et ad prosecutionem delectabilis; sed virtutes non sunt motus, immo sunt dispositiones secundum quas aliquis bene se habet ad operandum; ergo virtutes non sunt passiones.

Item. Secundum passiones non debet aliquis iudicari bonus; sed secundum virtutem dicimur boni; quare etc. Et iste sunt rationes Philosophi in littera.

Item. Passio non fit secundum electionem; sed omnis virtus vel est electio, vel non est sine electione; quare etc.

Secundum declaratur: quia sicut dicit Philosophus, tria sunt in anima que videntur esse [virtutes que sunt] principia operationum humanarum, scilicet potentie, passiones et habitus, vnde bene sunt ibi plura, tamen alia que sunt principia operationum ad ista tria reducuntur. Modo virtutes non sunt passiones, vt probatum est, nec sunt potentie: quia potentie insunt nobis a natura, sed virtutes non insunt nobis a natura, immo ex acquisitione et ex operationibus, ergo virtutes non sunt potentie; ergo cum virtutes sint in anima et sint principium operationum, relinquitur quod sint habitus.

Item. Illud quod disponit aliquid ad bene faciendum vniformiter et quasi immobiliter videtur esse quidam habitus; modo virtus disponit habentem ad bene operandum vniformiter et quasi immobiliter et perseueranter; ideo etc. Maior patet: quia dispositio de difficili mobilis est habitus. Minor patet per diffinitionem virtutis, que est quod virtus est que habentem perficit, idest disponit ad bene operandum perseueranter et quasi immobiliter: nam virtutes sunt de difficili mobiles, quia, vt dicit Philosophus, permanentiores sunt virtutes quam discipline.

Sed est intelligendum quod virtutes sunt quedam perfectiones potentiarum, non potentiarum actiuarum que sunt determinate ad vnum opus, sicut est potentia vegetatiua vel potentia grauis ad esse deorsum: tales enim potentie non indigent virtute dirigente ipsas in suis operationibus, quia semper habent vnum modum operandi. Alie sunt potentie que non sunt determinate de se ad bene operandum vel ad male operandum, et iste potentie indigent virtute perficiente ipsas et dirigente ad bene faciendum, sicut appetitus intellectiuus; et ideo circa tales indigemus virtutibus perficientibus eas.

33 dicimur *coni. ex* V^4 (*et ex Arist., 1105 b 29, 31*)] dicuntur V^2V^3 **37** virtutes que sunt $V^2V^3V^4$] *secl.* **57** et PV^2] quia V^3 *om.* V^4 **58** faciendum V^2V^3] operandum V^4

30–31 virtutes…ad operandum] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 5–6. **32–33** Secundum passiones…boni] cf. *Eth. Nic.* II, 1105 b 29–31. **34–35** Passio…sine electione] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 2–4. **36** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1105 b 19–20. **38–39** tamen alia…reducuntur] cf. Albertus, *Super Ethica* II, 5 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 113, uu. 35–42). **40–42** potentie…ex operationibus] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 26–32; 1106 a 9–10. **45–46** virtus…perseueranter] cf. *Eth. Nic.* II, 1105 a 32–33. **47** dispositio…habitus] cf. Arist., *Cat.*, 9 a 4–10 (interpr. Boethii): «Manifestum est autem quoniam haec volunt habitus nominari, quae sunt diuturniora et difficile mobilia […] Quare differt habitus affectione, quod hoc quidem facile mobile est, illud vero diuturnius et difficile mobile». **48** virtus…perficit] *Eth. Nic.* II, 1106 a 15–16. **50** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1100 b 14.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: medium et extrema sunt in eodem genere, dico quod duplex est medium: nam vnum est medium per commixtionem extremorum siue per commixtionem causarum extremorum, sicut fuscum et pallidum inter album et nigrum, aliud est medium per abnegationem extremorum. Modo quando dicitur quod medium et extrema sunt in eodem genere, verum est de medio primo modo dictum, scilicet per commixtionem extremorum, et non de medio sumpto per abnegationem extremorum; modo virtus est medium inter passiones non per commixtionem duarum malitiarum, sed magis per abnegationem vtriusque.

Ad aliam. Cum dicitur: misericordia est quedam virtus vt dicit Tullius, dicendum quod Tullius loquitur ibi de virtute large, tam de virtute quam de eo quod est consequens virtutem; modo misericordia non est virtus, sed bene est quedam passio consequens virtutem.

Ad aliam. Cum dicitur: secundum habitum aliquis operatur cum voluerit, verum est nisi impediatur, tamen si impediatur non est verum. Et cum dicitur: aliquis habens virtutem non operatur quando vult, dico quod immo, nisi sit impeditus. Et cum dicitur: magnificus non potest operari quando vult, verum est, quia potest impediri propter defectum materie circa quam habet esse magnificentia.

Ad aliam. Cum dicitur: simile est de virtutibus naturalibus et de virtutibus moralibus, dico quod non est verum, quia virtutes naturales actiue sunt principia determinatarum operationum, et ideo non indigent aliquo habitu eas rectificante, quia semper eodem modo agunt, et ideo possunt dici potentie; sed alie virtutes, sicut appetitus et intellectus, que non sunt determinate ad operandum semper vno modo, bene indigent habitu virtutum dirigente eas, et ideo quamuis alie potentie naturales siue virtutes naturales dicantur potentie, tamen virtutes morales non dicuntur potentie, immo sunt habitus perficientes potentias.

Ad aliam. Cum dicitur quod virtus est vltimum potentie etc., dicendum quod ibi Philosophus accipit virtutem respectu obiecti circa quod habet esse, vnde dicit: virtus est vltimum potentie, idest virtus habet attendi respectu eius ad quod potest res ad plus et non respectu eius ad quod potest ad minus, sicut si aliquis posset leuare centum non diceretur quod virtus eius sit leuare quinquaginta, sed magis leuare centum, quod est plus quod potest; loquitur ergo ibi de virtute aliter quam nos intelligimus hic. Vel potest dici concedendo maiorem. Et cum dicitur: vltimum est de genere eius cuius est vltimum, dico quod duplex est vltimum: nam quoddam est intrinsecum, quod est terminus

63 fuscum *coni. ex* PV^4] fiscus V^2V^3

61–63 medium…nigrum] cf. Arist., *Phys.* V, 229 b 14–22; et Albertus, *Super Ethica* II, 8 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 131, uu. 28–32).

intrinsecus rei, et illud quod est sic vltimum verum est quod istud vltimum et illud cuius est sunt in eodem genere; aliud est vltimum quod non est terminus intrinsecus rei, sed est vltimum accidentale et extrinsecum, et sic virtus est vltimum potentie, idest respectu cuius vltimate dicitur potentia posse, et non tanquam terminus eius intrinsecus et essentialis, et de tali vltimo non oportet quod sit in eodem genere cum eo cuius est <vltimum>.

<Qvestio 52>

Consequenter queritur vtrum virtus consistat in medio.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est vltimum non consistit in medio; sed virtus est vltimum potentie, vt dicitur I Celi et Mundi; ideo etc.

<2> Item. Illud quod habet rationem extremi non habet rationem medii; sed virtus est vnum extremum ex opposito distinctum contra vitium; ergo non consistit in medio. Maior patet: quia extremum et medium ex opposito distinguuntur. Et minor patet: quia virtus contrariatur vitio sicut bonum malo contrariatur.

<3> Item. Illud quod tendit ad maximum non est circa medium; modo quedam virtutes tendunt ad maximum, sicut magnificentia et magnanimitas, quia magnificentia est circa maxima dona et magnanimitas circa maximos honores; ergo ille virtutes non consistunt in medio.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod virtus consistit in medio.

Ad istam questionem dico quod virtus consistit in medio.

Quia virtus est habitus existens in appetitu regulatus ratione. Tunc arguo sic: quia bonum vniuscuiusque regulati et mensurati consistit in adequatione eius ad suam regulam et mensuram; modo virtus consistit in quadam commensuratione siue regulationem appetitus ad rectam rationem; ergo virtus siue bonum virtutis consistit in hoc quod regulatur ratione recta; modo ista ratio recta consistit circa medium; quare et virtus circa medium consistit.

Item. Simile est de virtutibus sicut de operationibus artificialibus, vt dicit Philosophus; modo in operationibus artificialibus nos dicimus opus aliquod esse bene factum quando nihil est superfluum neque diminutum, ergo eodem modo debet esse in opere virtutis; modo quando nihil est superfluum

(P)$V^2V^3V^4$

102 vltimum *suppl. ex* V^4] *om.* V^2V^3 **4** ideo V^2 *sec.m.* V^4] *om.* V^3 et *pr.m.* V^4 **6** vnum extremum *coni. ex* V^4] *inv.* V^2V^3

4 I Celi et Mundi] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 8–1107 a 2. **23** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 9–14.

neque diminutum, tunc res est medio modo facta; ergo opus virtutis consistit in quoddam medio, et per consequens virtus est circa medium. Et hec est ratio Philosophi in littera.

Item. Habitus est similis operationibus ex quibus generatur; modo operationes ex quibus virtus generatur et consequentes virtutes sunt medio modo se habentes; ergo et virtus est in medio consistens. Maior patet per Philosophum multotiens in I huius. Minor apparet ad sensum: quia quando aliquis dat vt oportet et quando oportet tunc est largus, si autem deficiat vel superhabundet, tunc non operatur virtuose, et sicut est in operatione istius virtutis, sic est in aliis operationibus aliarum virtutum; ergo virtus consistit in medio.

Sed notandum est, sicut dicit Philosophus in littera, quod virtus potest considerari dupliciter: vel quantum ad modum operandi circa materiam circa quam fit, vel potest considerari quantum ad hoc quod est bonum commensuratum ratione. Modo si consideretur virtus primo modo, sic consistit in medio, quia medio modo operatur virtuosus inter extrema que sunt superhabundantia et defectus, scilicet vt oportet et quando oportet; si autem consideretur virtus vt est aliquod bonum proportionatum et commensuratum secundum rationem, sic virtus habet rationem extremi respectu extremorum que sunt vitia et mala.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est vltimum non consistit in medio, dico quod illo modo quo est vltimum non est medium, tamen illud quod est vltimum vno modo, potest esse medium alio modo. Et cum dicitur: virtus est vltimum potentie, dico quod virtus est vltimum in appetitu respectu rationis, quia est illud vltimum secundum quod appetitus potest sequi regulam rationis in obediendo rationi; aliter autem est medium: nam virtus est medium inter duas malitias.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: illud quod habet rationem extremi non habet rationem medii, verum est illo modo quo habet rationem extremi. Et cum dicitur: virtus habet rationem extremi, verum est quod virtus vt est quoddam bonum habet rationem vnius extremi respectu duarum malitiarum, sed est medium vt consistit in medio modo operandi inter superhabundantiam et defectum.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod tendit ad maximum non est circa medium, dico quod illud quod tendit ad maximum modo quo non oportet et quando non oportet secundum regulam rationis, verum est quod tale non est

27–28 ratio Philosophi] *Eth. Nic.* II, 1106 b 8–28. **32** multotiens in I huius] re uera *Eth. Nic.* II, 1103 b 21–22; 1104 a 27–b 3. **36** in littera] re uera Albertus, *Super Ethica* I, 15 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 77, uu. 24–31): «etiam virtus humana secundum animam est quodammodo ultimum; potest enim considerari vel quantum ad materiam, circa quam operatur, et sic est in medio, vel secundum proportionem potentiae operantis, et sic est ultimum, quia ultimum, ad quod devenire potest, est pertingere medium in operationibus et passionibus, quia hoc difficillimum est».

circa medium, tamen illud quod tendit ad maximum modo quo oportet secundum regulam rationis, bene potest esse circa medium rationis licet non circa medium rei. Et cum dicitur quod quedam virtutes tendunt in maximum, vt magnificentia etc., verum est, sed tamen hoc est secundum quod oportet secundum regulam rationis, ideo non oportet quin iste consistant in medio.

<Qvestio 53>

Consequenter queritur vtrum medium circa quod est virtus sit medium rei vel medium rationis et quoad nos.

Arguitur quod non sit medium rationis.

<1> Quia ratio pertinet ad apprehensionem; modo circa virtutem non potest esse medium apprehensionis; quare etc. Maior patet de se. Et minor patet: quia virtus non facit apprehensionem nec reducit apprehensionem rationis ad medium.

<2> Item. In eo quod est irrationale per essentiam non potest esse ratio; modo subiectum virtutis moralis est irrationale per essentiam; quare etc. Maior patet: quia illud quod est irrationale per essentiam non vtitur ratione. Minor patet: quia subiectum virtutum moralium est appetitus sensitiuus; modo iste est irrationalis per essentiam.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod virtus consistit in medio rationis et quoad nos, et non in medio rei.

Dico ad istam questionem quod virtus consistit in medio rationis et non in medio rei.

Quia illud quod determinatur a recta ratione ad medium consistit in medio rationis; modo virtus moralis determinatur a recta ratione ad medium; ideo etc. Maior patet. Et minor patet: quia opera virtuosa sunt determinata in appetitu secundum regulam rationis, vnde appetitus determinatur vt obediat rationi et operetur medio modo inter habundantiam et defectum secundum regulam rationis.

Sed duo sunt notanda. Primo: quod virtus non est in medio rationis ita quod ipsa ponat medium in actu rationis, sed magis econuerso ratio recta ponit medium in operatione virtutis. Secundo est intelligendum quod in quibusdam virtutibus est medium rei et rationis, sicut in iustitia que est circa operationes: sicut si aliquis auferat ab alio decem libras, iustitia est quod tantum habeat

(P)$V^2V^3V^4$

27 libras *coni. ex* P lib' V^3] solidos V^2 solidos (?) V^4

13 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1106 b 5–7; 1106 b 36–1107 a 2. **26** sicut in iustitia] cf. *infra*, qu. 118.

quantum est ab ipso ablatum, vnde hoc est medium secundum rem et secundum rationem. Sed in aliis virtutibus que sunt circa passiones non potest esse medium secundum rem, sed solum secundum rationem et quoad nos: quia passiones secundum diuersos homines diuersimode se habent, et ideo impossibile est quod eodem modo se habeat ibi medium secundum rem, ideo diuersimode se habent in diuersis, sicut potest poni exemplum: vnde si expectare decem homines in bello pertineret ad audaciam et esset extremum superhabundans, et expectare duos homines esset extremum pertinens ad timiditatem et pertinens ad defectum, non oportet quod fortitudo, que est virtus, consistat in expectando sex homines, quia in quibusdam istud esset nimis et in aliis esset parum, sicut forte Miloni, qui multum comedebat, esset parum expectare sex homines, aliis autem esset nimis. Vnde Philosphus ponit tale exemplum: si enim comedere decem minas esset nimis et comedere duas minas esset parum, comedere sex minas, que sunt medium inter duo et decem, non est propter hoc medium, quia sicut dicit, Miloni istud esset parum, aliis autem istud esset nimis. In virtutibus ergo que sunt circa istas passiones, que sunt diuersimode secundum complexiones hominum, non potest accipi medium secundum rem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ratio pertinet ad apprehensionem, concedo. Et cum dicitur: in appetitu non est medium apprehensionis, verum est sic intelligendo quod appetitus medio modo apprehendat rationem vel quod imponat medium circa istam apprehensionem, sed sic est in appetitu apprehensio rationis, quia obedit apprehensioni rationis operando medio modo, vnde apprehensio rationis determinat appetitum ad medium.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo quod est irrationale per essentiam non potest esse ratio, dico quod illud quod est irrationale per essentiam, quod tamen est rationale per participationem, quia natum est obedire rationi, potest consistere in medio rationis, sic scilicet quod operabitur medio modo secundum imperium rationis, non quod determinet rationem; modo sic est de ipso appetitu, quia licet appetitus sit irrationalis per essentiam, tamen est rationalis per participationem et obediens rationi.

41 duo et decem *coni.* (*cf. Arist., 1106 a 33–34*)] IV et 6 $V^2V^3V^4$ **43** diuersimode *coni.*] diuersitate $V^2V^3V^4$ **49** apprehensioni rationis *coni. ex* P] rationi apprehensioni V^3 rationi apprehensionis V^4 (apprehensionis V^2 *et om. usque ad* rationis *u. 50*)

39 Philosphus] *Eth. Nic.* II, 1106 a 37–b 4.

<Qvestio 54>

Consequenter queritur vtrum virtutes intellectuales habeant esse in medio.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod non habet virtutem superiorem regulantem ipsam non habet esse in medio; modo virtutes intellectuales sunt huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia propter hoc dicimus quod appetitus operatur medio, quia habet rationem superiorem regulantem ipsum. Minor patet: quia super intellectum et rationem, in quo intellectu existunt ille virtutes intellectuales, non est aliqua virtus superior regulans.

<2> Item. Medium habet esse circa contraria extrema; modo circa intellectum non sunt contraria siue circa apprehensionem eius, vnde res apprehense secundum intellectum non contrariantur; quare etc.

Oppositum arguitur. Quia ars est quedam virtus intellectualis; sed certum est secundum Philosophum quod ars consistit in quadam medietate, quia cum aliquis operatur per artem neque superflue neque diminute, tunc recte operatur; ergo artes semper operantur inspiciendo ad medium; quare etc.

Dico quod virtutes intellectuales habent esse quodammodo circa medium.

Quia illa virtus cuius bonum consistit in esse regulatum et mensuratum ab altero habet esse in quadam medietate, quoniam est equalis sue mensure; modo virtutes intellectuales habent esse in intellectu nostro mensurato a rebus, quia intellectus noster mensuratur a rebus, secus autem est de intellectu diuino; ergo iste virtutes intellectuales existentes in intellectu conformes rebus debent esse in quadam medietate, et ideo consistunt in medio, et ideo circa istas, sicut circa scientiam et sapientiam, sunt extrema, sicut affirmatio et negatio false, sicut quando aliquis negat illud quod est esse vel affirmat illud quod non est esse, ita quod ista sunt extrema; tales virtutes intellectuales.

Sed vtrum ita sit in arte vel non? Quia ibi magis videtur quod res conformentur arti quam ars rebus, ideo non videtur quod sit ibi medietas in hoc quod habitus artificialis conformatur rei sed magis est econuerso. Et circa hoc potest dici quod habitus conformis est rei que est facta per artem vel etiam rei a qua sumitur ista cognitio artis, quia omnis habitus artis sumptus est ex aliquo operato ab alio per doctrinam: ex eo enim quod aliquis vidit domum et fuit instructus ab alio, acquirit habitum artis postea per operationes; et ideo ars est conformis rei facte per artem vel rei a qua ista ars causatur in anima ad hoc quod sit bona et in medietate consistens.

(P)$V^2V^3V^4$

7 existunt *coni. ex* V^4] existent V^2 exeunt V^3 **33** causatur V^2V^3] conuenit (?) V^4

12 ars…intellectualis] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 b 15–16; 1140 a 9–10. **13** secundum Philosophum] cf. *supra*, qu. 50, uu. 18–19 cum adn.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod non habet virtutem superiorem regulantem ipsum non habet esse in medio, ista ratio soluta est ex dictis, quia in tali habitu intellectuali non est medietas quia talis virtus habeat superiorem virtutem ipsam regulantem, sed magis ex eo quod habet rem regulantem [insurgentem] secundum talem habitum cui est conformis.

Ad aliam. Cum dicitur: medium habet esse circa contraria extrema, modo res apprehense per intellectum non contrariantur, dico quod verum est, tamen opiniones que sunt circa res bene possunt esse contrarie, sicut vult Philosophus versus finem Perihermeneias, et ideo circa tales virtutes intellectuales est habundantia et defecuts. Vel potest dici quod ibi est habundantia et defectus quoad affirmatiuam et negatiuam falsam, et ille qui opinatur verum opinatur medio modo.

<Qvestio 55>

Consequenter queritur vtrum iste operationes sicut furtum et homicidium possint fieri vt oportet et esse in quadam medietate.

Arguitur quod sic.

<1> Et primo de homicidio. Quia illud quod est iustum et licitum secundum iura potest fieri secundum quod oportet; modo interficere homicidam et latronem [et] suspendere est iustum et licitum secundum iura; ergo homicidium potest fieri vt oportet.

<2> Item. Hoc probatur de furto: quia in extrema necessitate si aliquis sit constitutus, licitum est sibi furari ad sustentationem vite; modo illud quod est licitum alicui potest fieri secundum quod oportet; ideo etc.

<3> Item. Hoc potest probari de adulterio: quia licitum est accedere ad vxorem tiranni vt depauperetur tyrannus, etiam vt eius consilia sciantur et reuelentur populo; modo istud est adulterium; ergo quoddam adulterium est licitum, et illud quod est licitum potest fieri secundum quod oportet; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod ista sicut homicidium et furtum sunt simpliciter mala, ita quod nullo modo possunt fieri secundum quod oportet.

Ad istam questionem dico quod quedam operationes sunt quas non contingit fieri vt oportet, sicut furtum, adulterium et homicidium.

(P)$V^2V^3V^4$

39 insurgentem V^2V^4 (regulantem *scr. sed exp.* V^4)] *secl.* (rem mensurantem V^3) **6** et V^2V^4] *secl. cum* V^3

43 versus finem Perihermeneias] *De interpr.*, 23 a 27–24 b 9. **11–13** licitum… populo] cf. Anon., *Interpr.* III, 2 (ed. Mercken t. I, p. 238, uu. 71–72). **15** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1107 a 8–17.

Quia ille operationes que sunt conuolute cum malitia non possunt fieri secundum quod oportet; modo iste operationes, sicut furari, adulterari et interficere hominem, sunt conuolute cum malitia, ita quod nullam circumstantiam boni habent; ideo etc. Maior patet: quia quod virtuose fit, fit sine malitia et cum delectatione et bonis circumstantiis. Minor patet: quia homicidium proprie est hominem interficere contra rationem secundum quod non debet fieri, et furari est capere rem alterius inuito domino; modo iste operationes male sunt, quia sunt quedam species iniustitie; etiam eodem modo est de adulterio, quia adulterium est habere concubitum cum vxore alterius: ille ergo qui facit adulterium appropriat sibi quod est alterius, et sic est iniustus, et ideo iste operationes sunt conuolute cum malitia; quare non possunt fieri secundum quod oportet.

Sed est intelligendum quod punire aliquem de malefacto bene est iustum et licitum, et ideo si aliquis legislator ad quem pertinet punire latronem vel homicidam puniat ipsum pena sibi debita et constituta ex lege, non peccat, immo secundum rectam rationem facit, nec est proprie homicidium, nisi accipiatur homicidium pro interficere aliquem, quia ille qui operatur iniuste non operatur secundum quod homo; modo latro vel homicida non operatur iuste; ideo ille qui punit istos non interficit hominem secundum quod homo, nec est homicidium, nisi communi nomine dicatur istud homicidium, quia qui sic facit operatur sicut debet et secundum regulam rationis, et ideo non est proprie homicida.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est iustum et licitum potest fieri secundum quod oportet, concedo. Et cum dicitur: interficere homicidam et latronem est huiusmodi, dico quod interficere istos non est proprie homicidium si aliquis legislator ad quem de iure pertinet punire istos hoc faciat, immo punire istos est iustitia.

Ad aliam. Cum dicitur: si aliquis sit in extrema necessitate constitutus licitum est sibi furari, dico quod si aliquis sit in extrema necessitate constitutus ita quod non habeat vnde possit viuere, si ipse capiat bona aliorum, non facit furtum, quia omnia bona quantumcumque sint alicui propria, in summa necessitate debent esse communia secundum legem naturalem, et ideo ille sic capiens ista bona non capit bona aliena, immo capit bona sua, quia in tali necessitate omnia debent esse communia.

Ad aliam. Cum dicitur quod licitum est adulterari cum vxore tiranni vt depauperetur etc., dico quod adulterari simpliciter est malum, tamen bene verum est quod bene potest esse propter aliquod bonum inde consequens aliquo

32 malefacto *coni. ex* P] malo facto V^2 maleficio V^3V^4

20–22 conuolute…malitia] cf. *Eth. Nic.* II, 1107 a 9–12. **48–53** si aliquis…communia] cf. Thomas, IIa IIae, 66, 7, sed contra; resp.

modo permissum; tamen hoc non obstante adulterium est vitium et simpliciter malum, licet secundum quid istud possit esse bonum.

<Qvestio 56>

Consequenter queritur vtrum virtus opponatur vitio et vtrum contrarie.

Arguitur primo quod virtus et vitium non opponantur contrarie.

<1> Quia contraria habent esse in eodem genere; sed virtus et vitium non sunt in eodem genere; ideo etc. Maior patet per diffinitionem contrariorum, que est: contraria sunt que, posita sub eodem genere, maxime a se distant, etc. Minor patet: quia virtus est in genere bonorum et vitium est in genere malorum.

<2> Item. Tantum vnum vni contrariatur, vt apparet I Periermeneias et X Metaphisice; modo si virtus opponatur vitio, tunc vnum opponeretur pluribus, quia plura sunt vitia, sicut prodigalitas et auaritia, que sunt extrema, sunt vitia, sed medium quod est virtus est vnum, sicut liberalitas, et sic vnum opponeretur pluribus; modo hoc est falsum; quare etc.

<3> Item. Ostenditur quod virtus et vitium opponantur priuatiue: quia virtus et vitium opponuntur sicut bonum et malum; sed bonum et malum opponuntur priuatiue; ideo etc. Maior patet: quia vitia sunt mala et virtus est bonum. Minor patet de se.

In oppositum est Philosophus.

Ad questionem dico duo. Primo: quod virtus et vitium opponuntur. Secundo dico quod virtus vno modo opponitur vitio priuatiue, alio modo contrarie.

Primum declaratur sic: quia illud quod est medium inter aliqua extrema opponitur ipsis extremis; modo virtus est medium inter vitia que sunt extrema; ideo etc. Maior patet per Philosophum: quia medium comparatum ad vnum extremum habet rationem alterius extremi, vt fuscum comparatum ad album habet rationem nigri; ergo illud quod est medium habet opponi alteri extremo vt comparatur ad ipsum.

Item. Motus habet esse inter opposita, quia omnis motus est ab opposito in oppositum; modo a virtute contingit aliquem mutari in vitia, et econuerso a vitiis in virtutem; ergo virtus et vitium opponuntur.

(P)$V^2V^3V^4$

5 contraria…distant] cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. De an.* II, 21, ed. Leon. t. XLV.1, p. 158, uu. 206–07; et adn. ad Thomam, *Sent. lib. De sensu* I, 6, ed. Leon. t. XLV.2, p. 40, u. 29. **8–9** I Periermeneias et X Metaphisice] adagium erutum ex Arist., *Metaph.* X, 1055 b 30 (cf. etiam 1055 a 19–20); et ex *De celo* I, 269 a 10; 269 a 14. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1108 b 11–15. **22** per Philosophum] cf. *supra*, u. 17 cum adn. **26–27** Motus…oppositum] cf. Arist., *Phys.* V, 229 b 21–22.

Secundum declaratur, scilicet quod vno modo opponantur priuatiue et alio modo contrarie: quia si virtus et vitium considerentur vt sunt quidam habitus existentes principia operationum contrariarum, scilicet bonarum et malarum, sic opponuntur contrarie, quia isto modo sunt maxime distantia sub eodem genere, scilicet sub genere habitus; quare etc. Si autem virtus consideretur secundum quod habet rationem boni et vitium rationem mali, sic opponuntur priuatiue sicut malum et bonum, quia malum et bonum opponuntur priuatiue, ergo et ista isto modo accepta priuatiue opponuntur.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: contraria habent esse in eodem genere, concedo. Et cum dicitur: virtus et vitium non sunt in eodem genere quia malum et bonum non sunt in eodem genere, dico quod malum et bonum sunt in eodem genere secundum quod dicuntur habitus quidam, scilicet in genere qualitatis, sed secundum quod bonum accipitur vt conuertitur cum ente et malum cum non ente, tunc bonum et malum sunt priuatiua sicut ens et non ens sunt priuatiua, et tunc non sunt in genere sed sunt trascendentia. Et tu dicis: bonum et malum sunt genera aliorum, sicut dicit Philosophus in VIII Topicorum; dicendum quod Philosophus loquebatur ibi secundum opinionem Pythagoricorum qui ponebant duas coordinationes, vnam coordinationem malorum et aliam bonorum.

Ad aliam. Cum dicitur: tantum vnum vni contrariatur, verum est perfecta contrarietate, tamen imperfecta contrarietate, cuiusmodi est contrarietas medii ad extrema, vnum bene potest pluribus contrariari. Et cum dicitur quod plura sunt extrema, sicut prodigalitas et auaritia siue superhabundantia et defectus, verum est, sed virtus non contrariatur istis perfecta contrarietate, sed contrariatur sicut medium extremis; vnde est notandum quod, sicut Philosophus dicit in littera, quod extrema vitia, que se habent secundum superhabundantiam et defectum, sunt magis opposita quam medium et extrema, et hoc verum est quantum ad modum operandi circa materiam suam: quantum ad hoc magis differunt duo extrema, sicut auarus et prodigus in modo dandi et

44 Et tu dicis *coni. ex* P] Et cum dicitur quod $V^2V^3V^4$

45 in VIII Topicorum] re uera *Cat.*, 14 a 23–25 (interpr. Boethii): «bonum vero et malum non sunt in aliquo genere, sed ipsa sunt genera»; sed cf. Thomas, *In II Sent.*, d. 34, qu. unica, 2, arg. 1 (ed. Mandonnet t. II, p. 874): «sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in *Praedicamentis* dicitur», sic frequenter a Thoma laud., cf. Ia, 48, 1, arg. 1; *Qu. disp. de potentia* 3, 6, arg. 10; *Qu. disp. de malo* 1, 1, arg. 11; 7, 3, arg. 14; 7, 4, arg. 3; 8, 1, arg. 11. **45–47** Philosophus…bonorum] cf. *Eth. Nic.*, I, 1096 b 5–8; *Metaph.* I, 986 a 22–b 2. Cf. Thomas, *Qu. disp. de potentia* 3, 6, arg. 10 (ed. Leon. t. XXI, uu. 62–69): «Quod non est, non potest esse genus nec species ; set malum ponitur genus: dicitur enim in Predicamentis quod *bonum et malum non sunt in genere, set sunt genera* aliorum; ergo malum est ens, et sic indiget aliquo creante; unde, cum non creetur a bono, uidetur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium», et resp. ad arg. 10 (*ibid.*, uu. 419–22): «Ad X dicendum quod uerbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pictagore, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est». **54** in littera] *Eth. Nic.* II, 1108 b 26–30.

recipiendi magis differunt quam largus et auarus vel largus et prodigus, quia prodigus dat danda et dat etiam non danda, totum dat nec recipit recipienda; auarus autem siue illiberalis totum contrarium facit, quia iste retinet et danda et non danda et accipit que non sunt accipienda.

<Qvestio 57>

Consequenter queritur vtrum virtus magis opponatur vni extremo quam alteri.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod se habet per abnegationem vtriusque extremi non magis opponitur vni quam alteri; modo virtus se habet per abnegationem superhabundantie et defectus; ideo etc.

<2> Item. Illud quod equaliter se habet ad superhabundantiam et defectum non magis opponitur vni quam alteri; modo virtus equaliter se habet ad superhabundantiam et defectum; ideo etc. Maior patet de se. Minor apparet: quia virtus est medium superhabundantie et defectus; modo medium equaliter se habet ad extrema; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dico ad questionem quod in quibusdam virtus est magis opposita vni extremorum quam alteri.

Cuius ratio est quia illi extremo virtus est magis opposita, ad quod nos sumus magis inclinati per naturam; modo in quibusdam nos sumus magis inclinati per naturam ad superhabundantiam quam ad defectum, in quibusdam autem econuerso; ideo etc. Maior patet: quia virtus est ad dirigendum hominem vt recte operetur secundum rationem, etiam ad dirigendum ipsum in passionibus, et ideo magis opponitur virtus illi passioni vel operationi ad quam homo magis inclinatur per naturam contra rationem. Minor patet sic: in illa virtute que est temperantia magis inclinatur homo per naturam ad superhabundantiam quam ad defectum, vnde quod nullus appetat delectationes sensuales, hoc vt in paucioribus accidit, immo quasi omnes ad aliud extremum inclinantur; etiam circa fortitudinem accidit econuerso, quia ibi magis inclinamur ad defectum quam ad superhabundantiam, vnde magis inclinamur ad timiditatem

(P)$V^2V^3V^4$

13–14 extremorum *coni. ex* P] extremo vitiorum $V^2V^3V^4$ **21** per naturam contra *coni. ex* P] extra $V^2V^3V^4$

10–11 medium…extrema] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 29–31. **12** Philosophus] *Eth. Nic.* II, 1108 b 30–1109 a 19. **15–18** illi extremo…econuerso] cf. *Eth. Nic.* II, 1109 a 13–19.

quam ad audendum circa pericula in quibus mors eminet; ergo virtus magis opponitur isti extremo ad quod magis inclinamur per naturam quam ad aliud extremum.

Item. Illi extremo magis est virtus contraria a quo magis est dissimilis in operationibus; modo virtus magis est dissimilis vni extremorum quoad operationes quam alteri; ideo etc. Maior patet: quia dissimilitudo causa est contrarietatis; vbi ergo magis est dissimilitudo, ibi est maior contrarietas. Minor patet inducendo in quibusdam virtutibus, sicut fortitudo magis est similis audacie quam alteri extremo, scilicet timiditati, quia fortitudo est agrediendo terribilia vbi pericula mortis eminent; modo ista magis conuenit cum audacia quam cum timiditate; eodem modo temperantia, que est circa delectationes gustus et tactus secundum quod oportet: ista est magis similis insensibilitati quam intemperantie; ergo virtus magis opponitur vni extremo quam alteri.

Item. Sicut est in qualitatibus naturalibus mediis, ita videtur esse in mediis in moralibus; modo in qualitatibus naturalibus mediis vna qualitas media plus participat de vno extremo quam de alio, sicut pallidum plus participat de albo quam de nigro, rubeum autem econuerso, et sic in multis aliis. Ergo eodem modo debet esse in virtutibus moralibus: cum virtus sit quoddam medium inter extrema, plus conueniet cum vno extremo quam cum alio.

Et est notandum quod non intelligo quod virtus sit composita ex duabus malitiis, sed in modo operandi circa operationem magis conuenit cum vna malitiarum quam cum alia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod se habet per abnegationem vtriusque extremi non magis opponitur vni quam alteri, dico quod falsum est quoad modum operandi: bene enim verum est quod secundum suam essentiam, sicut remouetur ab vno extremorum ita remouetur ab alio, tamen quoad modum operandi potest magis conuenire cum vno extremorum quam cum alio.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod equaliter se habet ad superhabundantiam et defectum non magis opponitur vni quam alteri, concedo. Et cum dicitur: medium se habet equaliter ad extrema, dico quod duplex est medium, scilicet rei et rationis siue quoad nos; modo verum est quod illud quod est medium rei equaliter se habet ad extrema, sed de medio rationis non est verum, modo isto modo virtus est medium respectu duarum malitiarum, scilicet quoad nos.

30–31 Illi extremo…in operationibus] cf. *Eth. Nic.* II, 1109 a 5–12.

<Qvestio 58>

Consequenter queritur vtrum vitia insint nobis contra naturam.

Arguitur quod non.

<1> Quia in illo quod est contra naturam aliquis non potest assuefieri; sed in vitiis aliquis assuefit; ideo etc. Maior patet: quia quantumcumque lapis proiceretur sursum multotiens, numquam assuefaceret sursum stare, quia hoc est contra suam naturam. Minor patet: quia per assuefactionem in malis operibus habet aliquis habitum vitiosum.

<2> Item. Virtus et vitium opponuntur; sed virtus non est secundum naturam; ergo vitium non erit contra naturam. Maior patet ex predeterminatis. Minor patet per Philosophum in principio II huius, qui dicit quod virtutes non insunt nobis secundum naturam.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod quedam vitia insunt nobis contra nostram inclinationem naturalem.

Item. Illud est contra naturalem inclinationem alicuius, quod est contra virtutem superiorem in ipso cui virtus inferior nata est obedire; modo vitia insunt homini contra rationem, que est virtus superior in homine, quia vitia sunt in appetitu qui est natus obedire rationi; ergo sunt contra naturam humanam.

Dicendum quod secundum quod vult Philosophus II Phisicorum, natura dicitur de materia et forma, et principalius dicitur de forma quam de materia, vt dicit ibidem. Tunc dico quod vitia insunt contra naturam [humanam] homini secundum quod homo est.

Quia homo secundum quod homo est homo per rationem et intellectum, illud ergo quod est contra rectam rationem est contra naturam humanam; sed omnia peccata et vitia sunt contra rectam rationem; ideo etc. Maior patet: quia forma hominis est intellectus; illud ergo quod est contra intellectum et ordinem rationis est contra naturam humanam, quia est contra formam humanam. Et minor patet: quia omnia peccata et vitia sunt ex hoc quod appetitus sensitiuus retrahatur ab operationibus suis secundum rationem rectam, ideo ista vitia et peccata sunt contra naturam humanam.

Sed notandum est quod non intelligo sic: ista vitia sunt contra naturam humanam quia sua opposita, scilicet virtus, sunt de natura intellectus siue secundum naturam intellectus, quia intellectus in prima sui creatione est sicut tabula

(P)$V^2V^3V^4$

6 suam naturam V^2V^3] *inv.* PV^4 **20** humanam $V^2V^3V^4$ (contra naturam humanam ut homo est P)] *secl.* **28** retrahatur *coni. ex* P] retrahit $V^2V^3V^4$ **31** sunt *coni. ex* V^4] sit V^2 sum V^3

3 in illo… assuefieri] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 19–23. **9** ex predeterminatis] cf. *supra*, qu. 56. **10** in principio II huius] cf. *supra*, qu. 45, u. 17 cum adn. **12** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* II, 1109 a 12–19. **18** II Phisicorum] *Phys.* II, 193 a 28–b 8.

rasa in qua nihil est actu depictum, vt apparet III De anima, et ideo nullus habitus virtutis moralis vel malitie vel quicumque alius habitus est in intellectu ex natura intellectus; tamen secundum naturam homo natus est obedire rationi et appetius humanus natus est regulari secundum regulam rationis, et illa que fiunt per appetitum decilnantem ab ista regula rationis, illa dicuntur esse contra naturam humanam, idest contra illa ad que homo est aptus natus per naturam.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in illo quod est contra naturam aliquis non potest assuefieri, verum est, in illo quod sic est contra naturam quod eius oppositum habeatur ex natura: in tali non potest aliquis assuefieri, sicut est de motu lapidis sursum: quantumcumque enim lapis prohiciatur sursum numquam stabit sursum, quia suum oppositum, scilicet esse deorsum, sibi inest per naturam; sed illud quod est sic contra naturam, pro tanto quia aliquid ad eius oppositum est aptum natum per naturam, de isto non est verum quin in istud possit aliquis assuescere. Et cum dicitur: in vitiis aliquis assuescit, concedo, quia suum oppositum, scilicet virtus, non est a natura [intellectus], sed solum ad virtutes homo habet inclinationem naturalem.

Ad aliam. Cum dicitur: virtus et vitium opponuntur, concedo. Et cum dicitur: virtus non est secundum naturam, verum est quin insit nobis a natura, sed tamen aliquis aptus natus est ad opera virtutis per naturam sicut homo secundum quod homo aptus natus est per naturam vt recte operetur et secundum regulam rationis.

<Qvestio 59>

Consequenter queritur vtrum operationibus humanis possit esse aliqua malitia vel aliquod malum.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod prouisum est a prouidentia, que non potest falli nec impediri, in tali non potest esse aliqua malitia; modo omnis operatio humana prouisa est a prouidentia, que non potest falli nec impediri; quare etc. Maior patet: quia illa causa que non potest falli nec impediri non debet permittere in suo ordine aliquem defectum nec aliquod malum. Minor patet: quia omnis operatio humana prouisa est a prima causa cui nata sunt omnia obedire, et est prouisor sapientissimus, nec potest falli nec impediri.

(P)$V^2V^3V^4$

48 a natura [intellectus] *coni.*] de natura intellectus $V^2V^3V^4$ **51** quin *coni.*] quia $V^2V^3V^4$

33 III De anima] *De an.* III, 429 b 31–430 a 2.

<2> Item. Malum et paccatum in aliquo contingit ex defectu alicuius quod illud est natum habere per naturam; modo talem defectum esse in operationibus humanis est impossibile; ergo in operationibus humanis non potest esse aliquod malum. Maior patet. Probatio minoris: quia omnis defectus qui accidit in effectu habet reduci ad defectum in causa; ergo si esset aliquis defectus in operationibus humanis, ille defectus reduceretur ad aliquem defectum in causa istarum operationum humanarum, et defectus illius cause reduceretur ad defectum alterius cause, et defectus illius ad defectum alterius, et sic vsque ad primam causam, et sic tandem oporteret defectum omnium istarum causarum intermediarum reducere ad primam causam; et sic si in operationibus humanis esset aliquis defectus, oporteret defectum esse in prima causa; modo istud est falsum; quare etc.

<3> Item. Illud quod est species perfectissima vniuersi non debet habere aliquem defectum, quia natura non deficit in necessariis et maxime in perfectissimis; modo homo est species perfectissima vniuersi, immo est finis omnium naturalium, secundum Philosophum II Phisicorum; quare etc.

Oppositum apparet ex intentione Philosophi, qui vult quod superhabundantia et defectus se habent sicut mala; modo superhabundantia et defectus sunt in humanis operationibus; quare etc.

Dico ad questionem quod in humanis operationibus aliqua sunt simpliciter mala. Secundo dico quod illa possunt esse secundum quid bona.

Primum probatur sic: quia homo debet per naturam suam regulari secundum rectam rationem in omnibus operationibus suis, quia aliter non operaretur vt homo, immo vt animal brutum; modo ita est quod multa sunt opera que sunt in hominibus, que non sunt secundum regulam rationis, immo declinant ad superhabundantiam vel defectum; ergo multa sunt in operationibus humanis que sunt simpliciter mala. Maior patet: quia homo debet operari secundum supremam virtutem que est in eo per quam distinguitur ab aliis; modo ista virtus suprema in homine per quam distinguitur ab aliis est ratio illa; ergo que fiunt ab homine contra rationem, illa sunt sunt mala et vitia. Minor apparet ad sensum, nec oportet eam probare.

Sed est intelligendum, vt videamus qualiter illa peccata in humanis operationibus habent reduci ad primam causam, quia ista peccata contingentia in humanis operationibus accidunt propter aliquod agens particulare occurrens et impediens rationem: propter hoc enim accidunt talia peccata in humanis

26 II Phisicorum] re uera *Pol.* I, 1256 b 15–22, interpr. Guillelmi (ed. Susemihl p. 32, uu. 4–10): «quare similiter palam, quoniam et genitis exstimandum plantas animalium gratia esse et alia animalia hominum gratia, domestica quidem et propter usum et propter cibum, silvestrium autem, quamvis non alia omnia, tamen plurima cibi et alterius auxili gratia, ut et vestis et alia organa fiant ex ipsis. si igitur natura nihil neque imperfectum facit neque frustra, necessarium hominum gratia ipsa omnia fecisse natura». **27** ex intentione Philosophi] *Eth. Nic.* II, 1108 b 11–15; 1109 a 20–24.

operationibus, sicut propter motum delectationum, quia ista delectabilia fortiorem impetum faciunt quam ratio, et tunc homo prosequitur ista delectabilia et dimittit rationem, tunc ergo propter aliquam causam superuenientem contrariam deuiat homo a ratione. Modo prima causa est causa per se motus istorum delectabilium, nam isti motus delectabilium causantur a prima causa secundum quod sunt quedam entia; sed ille defectus causatus ab isto motu delectabilium non causatur a prima causa per se sed per accidens, ita quod iste defectus in humanis operationibus reducitur ad aliquam causam particularem per se et ista causa particularis reducitur ad primam causam secundum quod est quoddam ens. Tamen ista causa particularis, vt est causa impedimenti rationis, sic prima causa non est eius causa per se, immo secundum quod causatur a prima causa accidit sibi quod sit causa istius defectus. Vnde si aliquis argueret sic: prima causa est causa istius agentis particularis et istud agens particulare est causa istius defectus, ergo prima causa est causa istius defectus, non sequitur, immo est ibi fallacia accidentis, quia prima causa per se est causa istius effectus particularis vt est quoddam ens, et isti cause particulari accidit quod sit causa defectus istius sub illa ratione sub qua causatur a prima causa.

Secundum declaratur, scilicet quod ista que sunt mala in humanis operationibus possunt esse secundum quid bona: quia omne ens quod habet esse in vniuerso, quantum participat de ratione entis, tantum participat de ratione bonitatis, et ideo nullum ens potest esse simpliciter malum quin aliquid habeat de ratione boni, quia illud quod esset malum simpliciter esset imparticipabile; ergo cum talis causa ex qua accidit peccatum in humanis actibus sit aliquod ens, ideo habet rationem boni licet non sit simpliciter bonum; sicut motus delectabilium impediens rationem rectam est simpliciter malum, tamen istud est bonum secundum quid, quia in genere delectabilium est bonum: est enim bonum eius cuius est perfectio, vnde impedire rationem rectam est perfectio istius motus delectabilium et inclinare ipsum appetitum ad delectationes sensuales, et ideo quando consequitur istam perfectionem, istud est bonum suum, et sic est bonum secundum quid; sicut intoxicare hominem est simpliciter malum, tamen istud est bonum veneni, quia hec est perfectio veneni.

Sed intelligendum est quod aliquis diceret: ex quo enim ita est quod nihil est simpliciter malum sed est secundum quid bonum, vnde nihil est malum quin habeat aliquam rationem boni, ergo non debet aliqis simpliciter puniri pro aliquo delicto, nec simpliciter mori vel exterminari quodcumque delictum fecerit, cum illud delictum non sit omnino malum, sed habet aliquam rationem boni. Dico ad hoc quod legislatores debent solum attendere ad illud quod est simpliciter bonum nature humane vel ad illud quod est simpliciter eius malum

in puniendo; vtrum autem illud sit bonum alicui alteri nature vel non, <non> debent ad hoc attendere; et ideo quamuis non sit aliquid simpliciter malum quin sit bonum alicui, tamen in natura humana est aliquid simpliciter malum, et ideo ad hoc attendunt legislatores, <qui> habent aliquem simpliciter punire vel de medio auferre secundum qualitatem delictorum, et hoc loquendo ciuiliter; verum est quod loquendo secundum misericordiam non debet homo simpliciter exterminari.

Ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in illo quod est prouisum a prouidentia, que non potest falli nec impediri, non potest esse aliqua malitia, dico quod verum est per comparationem ad illam causam: secundum quod dirigitur et reducitur in illam causam non potest esse malum; modo visum est quod causa particularis istius mali, secundum quod ordinatur in primam causam, non habet rationem mali, sed respectu agentium particularium aliquis effectus potest habere rationem mali simpliciter. Vel potest dici: quod illud quod est prouisum a prouidentia infallibili et non impedibili non est malum, verum est si immediate sit a tali prouidentia prouisum, tamen illud quod est prouisum a tali causa mediantibus multis causis particularibus que possunt impediri, de isto non est verum quin possit esse malum; modo omnis operatio humana prouisa est a prouidentia diuina non immediate, sed mediantibus multis causis particularibus, et ideo non oportet quin ille operationes, saltem alique, possint esse male.

Ad aliam. Cum dicitur: malum et peccatum contingit in aliquo ex defectum alicuius quod illud natum est habere, concedo. Et cum dicitur quod talem defectum esse in operationibus humanis est impossibile, dico quod non est verum. Et cum dicitur quod omnis defectus qui accidit in effectu habet reduci ad aliquem defectum in causa et defectus istius cause in aliam causam et sic quousque deueniatur ad primam causam, et sic defectus in actibus humanis reduceretur ad defectum in prima causa, dico quod ille defectus in operationibus humanis immediate habet reduci ad aliquam causam particularem impedientem, et tunc ista causa que habet impedire regulam rationis habet reduci, inquantum est quoddam ens, ad primam causam; quando ergo dicitur quod defectus in istis operationibus haberet reduci tandem ad defectum in prima, dicendum quod non oportet, immo reducitur ad aliquam causam particularem contrariam et impedientem.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo quod est species perfectissima non debet esse aliquis defectus, dico quod in vniuerso in comparatione ad totum vniuersum non debet esse aliquod omnino malum quin sit bonum alicui ibi existenti; modo vniuersum non est ad salutem vnius speciei solum, sed ad salutem cuiuslibet speciei, et ideo aliquid quod sit defectus cuiuslibet speciei non potest

86 non *suppl. ex* V^3] *om.* V^2V^4 **87** aliquid *coni. ex* V^4] ad V^2 *om.* V^3 **89** qui] *suppl.*

esse in vniuerso, sed illud quod est defectuosum respectu huius speciei et malum, non tamen est malum alterius speciei: istud enim bene potest permitti in vniuerso, et ideo illud quod est defectus speciei humane, non tamen est defectus alterius speciei, vnde potest ibi permitti. Vel potest dici: quando dicitur: in eo quod est perfectissimum non debet esse aliquis defectus, verum est, in eo quod est perfectissimum quoad omnes eius partes: in tali non potest esse defectus; sed in eo quod est perfectum quoad vnam partem, habet tamen rationem imperfecti quoad aliam partem, vnde potest esse defectus inquantum acquirit motum eius quod est in ipso imperfectum, et dimittit motum perfecti; modo sic est in homine, quod quoad vnam partem eius est perfectissimus inter species vniuersi, sed quoad aliam eius partem est imperfectus, quia appetitus humanus non est determinatus ad bene operandum, et ideo sequendo motum istius appetitus ex ipsis sensibus contra inclinationem rationis potest esse peccatum in operationibus humanis.

134 eius V^3] *om.* V^2 sui V^4

<Liber III>

<Qvestio 60>

Consequenter circa III huius, et primo vtrum in operationibus humanis sit aliquid voluntarium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est a principio extrinseco non est voluntarium; modo omnes humane operationes sunt a principio extrinseco; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia voluntas non potest esse principium alicuius operationis nisi moueatur ab appetibili; modo appetibile est aliquid extrinsecum respectu voluntatis et hominis volentis; quare etc.

<2> Item. Philosophus VIII Phisicorum dicit quod omnis motus hic inferius existens habet reduci ad aliquam nouam dispositionem in celo; ergo omnis motus voluntatis et omnis nostra operatio habet reduci ad aliquam reuolutionem in celo vel ad aliquam partem eius; sed illud quod habet causari ex reuolutione celesti non est voluntarium; ergo nulla nostra operatio est voluntaria. Maior patet per Philosophum, vt dictum est, qui dicit quod omne nouum hic inferius habet reduci ad aliquod nouum in celo; ideo etc.

<3> Item. In eo quod est voluntarium homo est dominus; sed homo non est dominus suarum operationum; ergo operationes humane non sunt voluntarie. Maior patet per Philosophum. Probatio minoris: quia qui non est dominus principii operationum suarum, non est dominus suarum operationum; modo

(P)V²V³V⁴

9 VIII Phisicorum] cf. *Phys.* VIII, 253 a 11–20 (cf. interpr. Guillelmi, Paris, Arsenal 748, fol. 41va; BnF lat. 14717, fol. 36vb): «Conspicimus enim semper aliquid motum in animali naturalium. Huius autem motus non ipsum animal causa est sed continens forsitan. Ipsum autem dicimus ipsum mouere non secundum omnem motum sed secundum locum. Nihil igitur prohibet, magis autem fortassis necessarium est, in corpore multos fieri motus a continente, horum autem quosdam intellectum aut appetitum mouere, illum autem totum iam animal mouere, quale contingit circa sompnos; sensibilis quidem enim cum neque unus insit motus, inexistente tamen aliquo, surgunt animalia iterum»; cf. Albertus, *Super Ethica* III, 7 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 174, uu. 58–61): «motus omnis inferior qui est in natura, reducitur ad aliquem motum superiorem causantem ipsum, sicut communiter dicunt omnes philosophi»; et Thomas, Ia IIae, 6, 1 (ed. Leon. t. VI, p. 55a–b): «Philosophus in VIII *Physic.* probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriori». **18** per Philosophum] *Eth. Nic.* III, 1111 a 23–24.

homo non est dominus principii operationum suarum, quia homo non est dominus fantasie et apparitionum que sunt secundum fantasiam, que fantasie et apparitiones sunt principium operationum humanarum; ideo etc.

<4> Item. Homo non est dominus illius ad quod operandum homo determinatur et necessitatur; modo homo necessitatur ad omnes suas operationes; ergo homo non est dominus suarum operationum. Maior patet. Probatio minoris: quia quandocumque aliquod agens est in dispositione in qua natum est agere et patiens etiam est in dispositione in qua natum est pati et sunt aproximata adinuicem, necessaria est actio; modo omnis humana operatio fit ab aliquo agente existente in dispositione in qua natum est agere respectu passi etiam existentis in dispositione in qua natum est pati; ergo omnis humana operatio est necessaria. Probatio minoris: quia omnis nostra operatio que est a voluntate, est secundum quod voluntas mouetur ab appetibili apparenti in ratione boni, vel etiam in ratione mali quoad fugam; modo appetibile vt sub ratione boni est agens existens in dispositione in qua natum est agere, et voluntas est passum existens in dispositione in qua natum est pati; ergo necesse est quod cum voluntati offeratur aliquod appetibile, quod illud prosequatur vel fugiat; ergo omnis humana operatio est necessaria et nulla est voluntaria.

Oppositum dicit Philosophus: quia ille operationes secundum quas aliquis laudatur vel vituperatur sunt voluntarie; modo multe sunt tales operationes secundum quas homo laudatur vel vituperatur; ergo multe sunt humane operationes voluntarie. Maior patet: quia aliquis non debet laudari nec vituperari ex eo quod agit inuoluntarie. Minor patet de se.

Dico ad questionem quod multe humane operationes sunt voluntarie.

Et suppono quod quedam sunt mota que mouentur a principio extrinseco, quedam autem sunt mota que mouentur a principio intrinseco: illa que mouentur a principio extrinseco simpliciter, ita quod nullam inclinationem prestant ad talem motum, ista sunt violenta; sed alia sunt que mouentur a principio extrinseco, prestant tamen aliquam inclinationem ad istum motum: ista sunt naturalia, sicut grauia mouentur deorsum et leuia sursum; alia autem mouentur a principio intrinseco, et ista sunt per se mota, que sunt diuisibilia in per se mouens et in per se motum, sicut animalia, et ista sunt que mouentur propter aliquem finem quem apprehendunt, vel perfecte vel imperfecte non curo.

Tunc hoc viso dico quod alique humane operationes sunt voluntarie.

Quia ille operationes que fiunt propter aliquem finem cognitum sunt a principio intrinseco; modo homo multa operatur propter cognitionem finis prius

21 apparitionum *coni. ex* V^4] apparitionem V^2 opinionum V^3 **28** ab V^2V^3] in V^4 **54** alique V^2V^3] omnes V^4

20–21 homo… secundum fantasiam] cf. *Eth. Nic.* III, 1114 a 32. **38** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1109 b 30–34.

apprehensi; ergo multe operationes humane sunt a principio intrinseco; modo illa operatio que est in homine a principio intrinseco dicitur esse voluntaria; ergo multe sunt operationes humane voluntarie.

Item. Ille operationes que fiunt per inclinationem voluntatis sunt voluntarie; modo multe sunt operationes humane que fiunt per inclinationem voluntatis secundum rationem boni apprehensi; ideo etc. Maior patet: quia sicut ille operationes sunt naturales que sunt secundum inclinationem forme naturalis, ita operationes ille sunt voluntarie que sunt secundum inclinationem voluntatis. Minor patet: quia secundum quod aliquis apprehendit aliquid sub ratione boni, appetitus mouetur ad illud prosequendum.

Item. Homo secundum quod homo est principium multarum operationum per intellectum; modo intellectus non est principium operationum nisi determinetur per voluntatem; ergo multe sunt operationes humane determinate per voluntatem; sed tales operationes que sunt determinate per voluntatem sunt voluntarie; ideo etc. Maior patet de se. Et minor patet: quia ratio ad opposita se habet, vt habetur IX Metaphisice; ergo multe sunt humane operationes voluntarie.

Sed duo sunt notanda.

Primo quod operatio voluntaria potest intelligi dupliciter: vel voluntaria quia fit a voluntate, et sic bruta animalia non habent operationes voluntarias nec etiam pueri qui non vtuntur ratione nec deliberatione; alia est operatio voluntaria que fit a principio intrinseco non quia sit a voluntate sed fit spontanee, quia non fit per aliquam inhibitionem; et sic operationes voluntarie reperiuntur in aliis animalibus ab homine et in pueris.

Secundo est notandum quod ad hoc quod aliqua operatio sit voluntaria non oportet quod omne principium illius operationis tam propinquum quam remotum sit intrinsecum, sed sufficit quod eius principium immediatum sit intrinsecum dato quod eius principium remotum sit extrinsecum.

Ex hiis ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est a principio extrinseco non est voluntarium, verum est si fuerit a principio intrinseco tanquam a principio immediato, tamen si fuerit a principio extrinseco tanquam a principio mediato et remoto non est verum. Et cum dicitur: omnes operationes humane sunt a principio extrinseco quia ab ipso appetibili extra, dico quod in nobis est principium intrinsecum talium operationum, scilicet voluntas, que est inclinatio consequens formam apprehensam per rationem et intellectum: ista enim est principium intrinsecum istarum operationum, sed ipsum appetibile est principium extrinsecum et remotum.

Ad aliam. Cum dicitur: omne nouum hic inferius reducitur ad aliquod no-

72 IX Metaphisice] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn.

uum in celo, siue omnis motus hic inferius etc., verum est quod aliqui dicunt quod voluntas non subiacet ordinationi corporum supercelestium, tamen secundum Philosophum, qui ponit voluntatem esse virtutem passiuam et quod consequitur apprehensionem rationi, dico quod voluntas per se et directe non est subiecta motibus corporum supercelestium, sed magis per accidens: quia voluntas dependet ex apprehensione rationis alicuius boni vel mali; modo ista apprehensio dependet ex fantasmate, et ita voluntas dependet ex fantasmate; modo istud est virtus organica et corporea, et ideo virtus fantastica subiecta est motibus corporum supercelestium, et ideo voluntas per accidens et indirecte est subiecta motibus corporum supercelestium. Tamen si ponamus quod voluntas sit potentia actiua non oportet ita dicere, sed potest dici, quando dicitur: omnis motus nouus hic inferius existens etc. habet reduci etc., verum est mediate vel immediate. Et cum dicitur: illud quod sic habet reduci non est voluntarium, verum est si immediate reducatur, tamen de illo quod reducitur mediate, scilicet mediantibus multis causis intermediis, de illo non est verum.

Ad aliam. Cum dicitur: in eo quod est voluntarium homo est dominus, concedo. Et cum dicitur quod homo non est dominus suarum operationum, falsum est, immo est dominus suarum operationum saltem quorundam: verum est quod operationum anime vegetatiue non est dominus. Et cum probatur quia quod non est dominus principii operationum non est dominus operationum, Philosophus soluit illam rationem in littera: quando dicitur quod non est dominus principii suarum operationum etc., conceditur. Et cum dicitur: homo non est dominus principii suarum operationum, Philosophus dicit quod immo, quia homo est principium consuetudinis per quam homo consueuit in diuersis operationibus propter quas apparent tales fantasie et apparitiones, vnde ex voluntate nostra erat assuescere in istis apparitionibus, et ex hoc quod sic aliquis assuescit in istis habet tales fantasias et apparitiones.

Ad aliam. Cum dicitur: homo non est dominus illarum operationum ad quas homo necessitatur, concedo. Et cum dicitur quod homo necessitatur ad omnes suas operationes, falsum est. Et cum probatur: quia quandocumque aliquod agens est in dispositione in qua natum est agere etc. et patiens in dispositione in qua natum est pati necessaria est actio, ista ratio videtur tollere liberum arbitrium. Aliqui theologi dicunt ad istam rationem interimendo minorem, vnde dicunt quod appetibile non est agens respectu voluntatis, immo voluntas est virtus actiua, vt dicunt, que potest ferri in bonum si vult et diuertere ab ip-

109 illo *coni.*] istis V^2 ista V^3V^4

95 aliqui] cf. Thomas, Ia IIae, 9, 5, resp.; *Qu. disp. de malo* 6, resp. (ed. Leon. t. XXIII, p. 149, uu. 392–406). **96–97** secundum Philosophum] cf. *supra*, qu. 4, u. 11 cum adn. **117** Philosophus dicit] *Eth. Nic.* III, 1114 a 31–b 2. **127** Aliqui theologi] cf. Henricus de Gandavo, *Quodl.* I, qu. 14 (ed. Leuven t. V, pp. 85–86, uu. 45–57); qu. 16 (*ibid.*, pp. 96–98, uu. 58–89); *Quodl.* IX, qu. 5 (ed. Leuven t. XIII, pp. 130–38, uu. 3–27).

so si velit, ita quod ipsum non volet. Tamen secundum Philosophum hoc non est possibile, vnde quod alicui appareat aliquod bonum et sub ratione boni et quod istud non velit nec opinatur aliquod malum inde consequi, istud videtur inconueniens. Et ideo dico aliter ad istam rationem. Quando dicitur: quandocumque aliquod agens est in dispositione in qua natum est agere et passum in dispositione qua natum est pati necessaria est actio, concedo. Et cum dicitur: sicut est in qualibet operatione voluntatis, falsum est. Et cum dicitur: appetibile est in dispositione in qua natum est agere et voluntas est in dispositione in qua nata est pati, dico quod verum est quod quando apparet aliquod bonum ipsi voluntati sub ratione boni, illud vult voluntas quousque eius contrarium appareat melius per deliberationem et iudicium rationis, vnde quando voluntas fertur in aliquod bonum non statim illud prosequitur, sed prius deliberat de contrariis, de consequentibus, de accidentibus et circumstantiis, et ideo per discursum rationis potest illud quod prius apparebat bonum apparere malum et suum contrarium bonum, et sic poterit haberi liberum arbitrium, quia voluntas non statim cum vult aliquid prosequitur illud, sed deliberat de contrario et sillogizat quid inde sequitur et de omnibus circumstantiis, et secundum talem deliberationem illud quod prius apparebat bonum apparet malum, et tunc dimittit illud et prosequitur contrarium, et sic potest saluari quomodo voluntas se habet ad opposita. Si autem ponatur quod liberum arbitrium sit de se actiuum, tunc dicetur quod quando apparet sibi aliquod bonum potest dimittere illud et aduertere ad malum, si vult.

<Qvestio 61>

Consequenter queritur vtrum voluntas possit cogi.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod patitur ab aliquo habet ab ipso cogi; modo voluntas patitur ab appetibili; ergo cogitur ab appetibili. Maior de se patet. Minor apparet: quia voluntas est virtus passiua, et ideo patitur ab appetibili.

<2> Item. Illud quod fit contra inclinationem voluntatis fit per violentiam et ita per coactionem; modo multa sunt contra inclinationem voluntatis, sicut quod aliquis prohiciat merces in mari: hoc est contra inclinationem voluntatis et tamen hoc contingit multotiens; quare etc.

(P)$V^2V^3V^4$

138 nata *coni. ex* V^4] natum V^2V^3 **150** quando *coni. ex* V^4] non V^2V^3 **6** fit] contra libertatem voluntatis et per consequens fit *add.* V^4

Oppositum arguitur. Quia illa que fiunt per coactionem sunt necessaria, sicut apparet V Metaphisice; sed illa que fiunt a voluntate non sunt necessaria, quia voluntas valet ad opposita; ideo etc.

Dico quod duplex est operatio vel actus voluntatis: nam quidam est actus primus, scilicet velle, et alius est actus secundus, scilicet operari secundum illud velle, sicut si aliquis velit currere, primo vult et postea operatur.

Tunc duo dico ad questionem. Primo: quod voluntas non potest cogi quantum ad primum actum. Secundo dico quod quantum ad actum secundum potest cogi.

Primum declaratur sic: quia impossibile est quod aliqua operatio sit contra inclinationem alicuius et secundum eius inclinationem naturalem; modo velle siue primus actus voluntatis est secundum inclinationem voluntatis, illud autem quod fit per violentiam fit contra inclinationem voluntatis; ergo voluntas quantum ad primum actum non potest violentari siue cogi.

Secundum probatur: quia illud potest cogi quantum ad actum secundum, quod potest prohiberi ab illo actu; modo aliquis volens secundum actum voluntatis potest cogi ad hoc vt faciat oppositum actum; ergo voluntati quantum ad actum secundum potest inferri violentia. Maior de se patet. Minor etiam apparet: quia si aliquis velit currere, bene potest cogi ne currat, quia potest ligari vel per aliqua alia impedimenta impediri; ergo voluntas quantum ad secundum actum potest cogi <ne> prosequatur illum actum volitum per voluntatem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod patitur ab aliquo habet cogi ab ipso, dico quod aliquid pati ab altero potest esse dupliciter: quia aut potest pati ab alio contra eius inclinationem vel potest habere ad hoc inclinationem; modo illud quod patitur ab alio et contra eius inclinationem habet cogi ab eo, sed illud quod patitur ab alio non contra eius inclinationem, non oportet quod illud cogatur ab alio. Et cum dicitur: voluntas patitur ab appetibili, verum est, tamen ista passio non est inclinatio voluntatis, scilicet quod ipsum appetibile moueat voluntatem, immo ad talem passionem inclinatur voluntas. Et est notandum statim propter hoc quod dico, quod ipsum appetibile determinat voluntatem, et ista non est coactio, et Philosophus vult IX Metaphisice quod voluntas se habet ad opposita. Ideo notandum est quod voluntas potest considerari dupliciter: vno modo secundum se et absolute, et sic voluntas quantum est ex parte sua se habet ad opposita, vel potest <considerari> secundum quod determinata est et informata apprehensione alicuius boni determinati, et primo modo se habet ad opposita, sed secundo modo non se habet ad opposita,

28 bene *coni. ex* V^4] non V^2V^3 **30** ne] *suppl.* (*aliter* PV^4) **43** considerari] *suppl. ex* PV^4

11 V Metaphisice] *Metaph.* V, 1015 a 36–b 3. **12** voluntas valet ad opposita] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn. **40** IX Metaphisice] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn.

immo <determinata est ad prosecutionem vel fugam alicuius boni vel mali; sed verum est quod non obstante> quod sit determinata ad prosecutionem alicuius boni et fugam alicuius mali, tamen per deliberationem rationis potest aliquid aliud appetere sibi esse melius quam illud quod primo volebat, quia ratio potest deliberare de circumstantiis propter quas illud quod prius apparebat fugibile postea apparet prosequibile. Sicut materia prima secundum se et absolute considerata est indifferens ad omnem formam, et ad formam et ad priuationem forme, ita voluntas secundum se considerata se habet ad opposita; sed materia prima vt informata est determinata forma, puta forma humana, non est indifferens ad quamcumque formam, immo determinate stat sub illa forma; sic etiam voluntas, si consideratur vt informata est apprehensione boni vel mali, non est indifferens vt prius, immo iam determinata est ad fugam si sit malum vel ad prosecutionem si sit bonum.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod fit contra inclinationem voluntatis fit per violentiam, dico quod quantum ad illud quod fit contra inclinationem voluntatis, sic voluntas potest cogi. Et cum dicitur: multa fiunt contra inclinationem voluntatis, vt prohicere merces in mari, dico quod quantum ad actus secundos potest voluntas cogi, vt concessum est, tamen quantum ad primum actum, qui est velle, quin velit voluntas aliquid, quamuis faciat oppositum, non potest cogi, vnde non potest aliquis cogi quin velit ambulare, tamen quin ambulet bene potest cogi. Vel potest dici quod in hora illa in qua aliquis prohicit merces in mari, illud vult, ita quod quantum ad hoc est voluntarium.

<Qvestio 62>

Consequenter queritur vtrum illud quod est violentum sit voluntarium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod fit a voluntate non potest esse inuoluntarium; modo violentum fit a voluntate; ideo etc. Maior patet de se. Minor apparet: quia nos videmus quod aliquis ex voluntate sua flectit brachia sua ad posterius siue postergum, et tamen istud est violentum, et tamen istud est a voluntate.

(P)$V^2V^3V^4$

46–47 determinata…obstante] *suppl. ex* V^4 (sic est determinata ad fugam vel prosecutionem sed non obstante hoc P) **52** considerata…ad *coni. ex* P (est indifferens ad V^4)] indifferens est ad considerata V^2V^3 **65** ambulet *coni.*] ambulat V^2V^3 (*aliter* PV^4) **66** prohicit *coni. ex* V^4] prohiciat V^2V^3 **6** violentum] quia est contra naturalem inclinationem brachiorum, et aliquem saltare est violentum *add.* V^4 Item videmus aliquem sic saltare uel sic, et violentum est et tamen est voluntarium *add. post* a voluntate P

<2> Item. Si illud quod est violentum esset inuoluntarium, tunc voluntas ad illud posset cogi; modo impossibile est quod voluntas cogatur, quia voluntas valet ad opposita, vt dicitur IX Metaphisice; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod illud quod est violentum est inuoluntarium.

Dico quod illud quod est violentum est inuoluntarium.

Quia illud quod est contra inclinationem voluntatis est inuoluntarium; sed quod violente fit, fit contra inclinationem voluntatis; <ideo etc.> Maior patet: quia sicut illud quod est contra inclinationem naturalem est innaturale, ita illud quod fit contra inclinationem voluntatis est inuoluntarium; modo illa que sunt violenta fiunt contra inclinationem voluntatis, quia voluntas inclinatur ad oppositum.

Item. Ad hoc quod aliquid sit voluntarium duo requiruntur: primo requiritur quod voluntas cognoscat illud quod agit et finem etiam propter quem illud agit; secundo requiritur quod ad illud voluntas inclinetur. Etiam propter hoc Philosophus distinguit duplex inuoluntarium: nam quoddam est inuoluntarium quod est per ignorantiam, quando aliquis non cognoscit quid agit nec finem propter quem agit, et aliud est inuoluntarium per violentiam, quod est contra inclinationem voluntatis. Modo ad illud quod est violentum voluntas non habet inclinationem; ergo illud quod <est> violentum est inuoluntarium.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod fit a voluntate secundum eius inclinationem non est inuoluntarium, dico quod illud quod fit a voluntate secundum eius inclinationem non est inuoluntarium, tamen illud quod fit a voluntate contra eius inclinationem bene potest esse inuoluntarium. Et cum dicitur quod aliqua violenta fiunt ex voluntate, sicut flectere brachia ad posterius est violentum et tamen istud fit a voluntate, dico quod verum est quod ista que sunt violenta partibus corporis possunt fieri a voluntate, tamen illa que sunt contra inclinationem voluntatis non possunt esse a voluntate; et si dicas quod immo de illis que fiunt a voluntate, sicut si aliquis cogatur ad currendum cum non vult currere istud fit a voluntate, dico quod talia non fiunt a voluntate quia aliquis velit ista facere, sed fiunt a voluntate coacta quantum ad executionem secundi actus.

Ad aliam. Cum dicitur: si illud quod est violentum esset inuoluntarium tunc voluntas posset ad illud cogi, dico quod voluntas quantum ad actus secundos eius potest cogi, vt visum est, <sed quantum ad primum actum non; ideo etc.>

14 ideo etc.] *suppl. ex* V^4 **22** duplex *coni. ex* V^4] dicit V^2V^3 **26** est] *suppl. ex* V^4 **33** ista que *coni. ex* V^4] aliqua V^2V^3 **41** sed…etc.] *suppl. ex* V^4 (quia quoad primum actum non potest cogi P)

9 IX Metaphisice] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn. **10** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1109 b 35–1110 a 1. **22** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1109 b 35–1111 a 21.

<Qvestio 63>

Consequenter queritur vtrum illa que fiunt metu pene vel timore sint voluntaria.

Arguitur quod non.

<1> Quia in eo quod est voluntarium aliquis debet puniri vel laudari; sed in eo quod est metu pene aliquis non punitur nec laudatur; ideo etc. Maior patet: quia in eo quod est delictum voluntarie debet aliquis <puniri, et in eo quod est benefactum debet laudari. Minor declaratur: quia> propter illud quod factum est metu pene non debet aliquis laudari nec vituperari, vnde etiam IV Digestorum scriptum est quod illud quod factum est vi vel metu pene pretor non habet reatum.

<2> Item. Illud quod est a causa extrinseca et contra inclinationem voluntatis non potest dici voluntarium; modo quod factum est ab aliquo metu pene est a causa extrinseca et contra inclinationem voluntatis; ideo etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia illud quod est sic factum, est factum propter penam, que est <causa> extrinseca, et etiam contra inclinationem voluntatis, quia voluntas de se numquam fertur in illud.

<3> Item. Hoc confirmatur: quia omnis causa primaria plus influit in suum effectum quam causa secundaria, vt dicit auctor De causis; modo causa prima in eo quod est factum metu pene est extrinseca, scilicet ipsa pena; ergo ista causa extrinseca que est pena magis operatur ad istum effectum quam quecumque alia causa. Tunc arguo: illud quod est a causa extrinseca tanquam a causa principaliori non est voluntarium, quia voluntarium est a causa intrinseca; modo quod est factum metu pene est huiusmodi, vt probatum est; ideo etc.

<4> Item. Illud quod est secundum se tale, magis est tale quam illud quod est tale per condicionem; modo illa que sunt facta metu pene secundum se sunt inuoluntaria, si autem sint voluntaria hoc est gratia alicuius condicionis, puta ne aliquis incurrat aliquam penam; quare etc.

<5> Item. Illud quod est secundum se tale, cuicumque appositum semper est tale, sicut illud quod est secundum se album, cuicumque appositum semper est album dummodo per illam appositionem non corrumpatur; modo illa que fiunt metu pene secundum se sunt inuoluntaria; ergo cuicumque apponantur et cum quibuscumque circumstantiis debent dici inuoluntaria.

(P)$V^2V^3V^4$

6–7 puniri…quia *suppl. ex* V^4] laudari modo V^2V^3 **15** causa] *suppl. ex* V^4 **32** apponantur *coni.*] apponatur $V^2V^3V^4$

8–9 IV Digestorum] *Corpus Iuris Civilis, Digest.* IV, II (ed. Mommsen–Krueger p. 80a). **18** auctor De causis] *Lib. de causis*, I (ed. Pattin p. 46, uu. 1–2).

<6> Item. Illud quod factum est ab aliquo per violentiam est inuoluntarium; modo quod factum est metu pene est factum per violentiam; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod licet illa que fiunt metu pene secundum se et absolute sint inuoluntaria, tamen in hora in qua fiunt sunt voluntaria. Et hoc probatur ratione: quia illud quod fit per inclinationem voluntatis est voluntarium; illud quod fit metu pene fit per inclinationem voluntatis; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia quando aliquis facit aliquid propter metum pene, magis vult illud facere quam penam sustinere; modo postquam illud vult et preeligit, illud fit secundum inclinationem voluntatis; quare etc.

Ad istam questionem dico tria. Primo: quod ista que fiunt propter metum pene secundum se et absolute non sunt voluntaria. Secundo dico quod ista, in illo tempore in quo fiunt, sunt voluntaria. Tertio dico quod ista magis debent dici voluntaria quam inuoluntaria.

Primum probatur: quia illa que nullus eligeret secundum se et absolute, secundum se non sunt voluntaria; sed illa que aliquis facit propter metum nullus secundum se eligeret, vt prohicere merces in mari vel interficere vicinum: nullus illa secundum se eligeret; ergo illa que fiunt propter metum pene vel periculi secundum se non sunt voluntaria. Maior patet: quia omne voluntarium est terminus electionis. Minor patet de se.

Secundum declaratur: quia illud quod facit aliquis propter salutem corporis vel propter salutem amicorum, tale secundum quod huiusmodi est voluntarium; modo illa que facit homo propter metum pene, facit propter salutem suam vel amicorum; ergo talia, tempore quo fiunt, sunt voluntaria. Maior patet: quia aliquis non facit aliquid propter salutem suam vel amicorum nisi quia vult magis facere tale delictum quam quod incurrat periculum maximum vel dampnum maximum vel sui vel amici; et ideo, tempore quo fiunt, illa facta metu pene propter illa pericula euitanda, illa vult facere, sicut si aliquis proiciat merces in mari quando est in periculo maximo, hoc quis vult: magis enim vult amissionem pecunie quam sui corporis, et istud eligit, et ideo ex electione est factum tempore quo fit; modo illud quod fit ex electione vt sic est voluntarium; ideo etc.

Tertium declaratur: quia secundum quod vult Philosophus prohemio Metaphisice, omnes actus et operationes sunt circa singularia. Tunc arguo: ab illo debet magis aliquis actus denominari, secundum quod fit circumstantiis particularibus; modo isti actus facti propter metum pene vel mortis cum circumstanciis particularibus sunt voluntaria, quia tempore quo fiunt et modo

70 et *coni. ex* V^4] ex V^2V^3

36 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1110 a 4–19. **66–67** prohemio Metaphisice] cf. *supra*, qu. 1, uu. 5–6 cum adn.

quo fiunt sunt voluntaria; <ergo ex quo cum istis circumstantiis isti actus sunt voluntarii>, magis debent dici voluntaria quam inuoluntaria.

Item. Vnum quodcumque debet magis dici tale ex eo quod est in actu et denominari quam ex eo quod est potentia; modo isti actus qui fiunt metu pene, cum actu <sunt>, sunt voluntarie secundum se, et in vniuersali sunt inuoluntarie; ergo magis debent dici voluntaria quam inuoluntaria. Et istas rationes Philosophus tangit in littera.

Sed est notandum quod licet tales operationes sint magis voluntarie quam inuoluntarie, tamen merentur veniam, ita quod legislator non debet punire aliquem qui talia facit propter metum mortis vel maximi periculi: quia ex illo debet aliquis habere veniam, quod aliquis facit coacte; modo talia opera que fiunt metu pene aliquis facit quasi coacte, quia licet in hora in qua talia fiunt sint voluntaria, tamen quasi coacte aliquis facit ea, quia hoc facit ad euitationem maioris mali, et ideo permissum est a legislatoribus talia opera facere; et ideo iuramentum factum per coactionem non tenet secundum iura; etiam alicui inuaso ab aliquo, si ipsum interficiat, dummodo hoc faciat in defensionem sui, non datur pena, quia hoc facit propter metum mortis.

Secundo est notandum quod licet sint aliqua tempore facta que debent <fieri> ad euitandum maiora pericula, tamen talia possent esse turpefacta quod prius deberet homo mortem pati quam talia facta perpetrare, et hoc apparebit magis in alia questione. Et propter hoc in talibus, si aliquis talia perpretret propter mortem, iste non est excusatus sed debet puniri.

<Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in eo quod est voluntarium debet puniri> aliquis etc., verum est si simpliciter sit voluntarium, vnde talia opera metu pene facta simpliciter non sunt voluntaria. Et cum dicitur: aliquis non debet puniri propter talia opera, verum est, et ideo simpliciter non sunt voluntaria et absolute, tamen in hora qua fiunt bene sunt voluntaria.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est a causa extrinseca et contra inclinationem voluntatis non est voluntarium, dico quod illud <quod> est contra inclinationem voluntatis tempore quo fit est inuoluntarium, vnde non dicitur inuoluntarium quia fiat a causa extrinseca, sed quia fit contra inclinationem voluntatis; modo illa que sunt facta metu pene, tempore quo fiunt, non sunt contra inclinationem voluntatis, immo tunc fiunt ex electione; quare etc.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: illud quod est a causa extrinseca tanquam a causa principaliori non est voluntarium, dico quod non est verum, quia aliquid non dicitur voluntarium nec inuoluntarium quia eius

71–72 ergo…voluntarii] *suppl. ex* V^4 **75** sunt] *suppl. ex* V^4 **80** talia *coni. ex* V^4] tempore V^{2}V^3 **81** facit] quod *add.* V^2 et *add.* V^3 **83** quasi *coni. ex* V^4] quod V^{2}V^3 **89** fieri] *suppl. ex* PV^4 **93–94** Tunc…puniri] *suppl. ex* V^4 **99** quod] *suppl. ex* V^4

91 in alia questione] cf. *infra*, qu. 64.

principium sit magis vel minus extrinsecum vel quia fiat a principio extrinseco vel intrinseco, sed dicitur aliquid inuoluntarium quia est contra inclinationem voluntatis et voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis; modo ista que fiunt metu pene, tempore quo fiunt, fiunt secundum inclinationem voluntatis.

Ad aliam. Illa que sunt secundum se talia magis debent dici talia quam illa que sunt talia ex condicione, dico quod ista facta sic metu sunt simpliciter et absolute inuoluntaria; tamen quia in tempore in quo fiunt, fiunt secundum inclinationem voluntatis et ex electione, ideo ista dicuntur voluntaria. Et quia actus fiunt circa singularia, et ista sunt voluntaria cum circumstantiis particularibus, ideo magis sunt voluntaria quam inuoluntaria.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est secundum se tale, cuicumque appositum semper est tale, dico quod ista regula vera est in eis que sunt talia absolute, sed in eis que sunt talia per relationem ad alterum non est vera, sicut magnum et paruum, quia ista dicuntur in relatione ad alterum, ideo aliquid secundum se magnum comparatum ad alterum potest dici paruum; modo voluntarium et inuoluntarium dicuntur in relatione ad aliud; et ideo licet secundum se aliquid sit inuoluntarium, non oportet quod comparatum ad alterum sit inuoluntarium.

Ad aliam. Illud quod factum est per violentiam ab aliquo est inuoluntarium, verum est si sit simpliciter violentum. Et cum dicitur: illud quod factum est ab aliquo metu pene est violentum, dico quod non est simpliciter violentum, quia in eis que sunt simpliciter violenta nullo modo fertur voluntas ad operandum istud, quia est contra inclinationem; sed in illud quod est factum metu pene fertur voluntas ad operandum propter euitationem maioris mali.

<Qvestio 64>

Consequenter queritur vtrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud per quod homo amittit omnia bona non est magis eligendum quam illud per quod non amittit omnia bona; modo per mortem homo amittit omnia bona anime et corporis, secundum Philosophum, sed per turpe factum aliquod, quodcumque sit, non amittit omnia bona, sed solum amittit

(P)$V^2V^3V^4$

119–120 que…absolute *coni. ex* V^4] absoluta V^2V^3

6 secundum Philosophum] cf. *Eth. Nic.* III, 1115 a 24–26.

bona anime; ergo magis debet homo operari quodcumque turpefactum quam pati mortem.

<2> Item. Sicut apparet IX huius, vita virtuosi est delectabilis, vnde virtuose viuere est delectabiliter viuere, et viuere vitiose et peruerse est indelectabiliter viuere, vt Commentator vult ibi; modo aliquis non debet velle amittere omnem delectationem propter quodcumque factum; ergo cum vita virtuosi sit delectabilissima, nullus virtuosus debet eligere mortem per quam talem vitam amittit, ideo prius debet perpetrare quodcumque turpefactum; quare etc.

<3> Item. Nullus virtuosus debet eligere illud quod est maxime triste; <modo mori est maxime triste> ipsi virtuoso, sicut dicit Philosophus III huius: inquantum enim sentit se amittere maiora bona, quia amittit habitum virtutum, ipse magis tristatur; ergo nullus virtuosus debet eligere mortem, immo prius debet velle perpetrare quodcumque factum.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod magis debet aliquis pati mortem quam quedam turpia perpetrare.

De ista questione diuerse sunt sententie. Secundum fidem et veritatem appareret quid esset dicendum. Sed secundum philosophos, aliqui dixerunt quod aliud erat predicandum in ista questione, et aliud erat sentiendum interius, vnde dixerunt quod debemus dicere exterius et predicare quod magis debet aliquis mortem sustinere quam quod operetur turpefactum, et maxime maximum turpefactum: quia aliquis debet illud dicere et predicare per quod potest retrahere vulgus vel populum a vitiis; modo per talem predicationem, quod aliquis magis debeat pati mortem quam turpefactum perpetrare, maxime ciues et populi retrahuntur a vitiis; ergo sic est predicandum. Verumptamen licet ita sit predicandum, tamen interius oppositum dicunt esse sentiendum: quia per mortem aliquis omnia bona amittit, et bona corporis et bona anime, et scientias et virtutes; sed quando aliquis perpetrat aliquod turpefactum, ipse

13 vita virtuosi *coni. ex* V^4] vnicuique virtuosi V^2 vnicuique virtuoso V^3 **17** modo…triste] *suppl. ex* PV^4 (modo *om.* P) **21** magis *coni. ex* V^4 (*et ex. Arist., 1110 a 27*)] ante ea V^2V^3 (citius P) **23–24** appareret] statim *praem.* V^4 **33** amittit *coni ex* PV^4] amittat V^2V^3 **34** perpetrat *coni. ex* V^4] appetat V^2 appetit V^3

10 IX huius] *Eth. Nic.* IX, 1170 a 25–28. **12** Commentator] Michael Ephesinus, *Enarr.* IX, 11 (ed. Mercken t. III, p. 296, uu. 29–37). **17–18** III huius] *Eth. Nic.* III, 1117 b 9–11. **21** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1110 a 26–29. **24** aliqui] istam sententiam uidetur Aristoteli adscribere Anon. (Iacobus de Duaco ?), *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 59 (Paris, BnF lat. 14698, fol. 149va): «apud eos qui post hanc uitam expectant uitam aliam, eternam et meliorem, planum est quod ita faciendum et premoriendum est antequam faciat homo turpe factum propter quod illam amittat. Sed quia ad hanc intentionem non loquitur Philosophus, ideo aliter est dicendum quod secundum intentionem philosophorum non est premoriendum antequam faciat homo turpe factum, ita tamen debent dicere philosophi et legis latores ut faciant ciues bonos et ut cuncti sibi caueant ab aliquo turpi facto, non tamen hoc dicit Aristoteles ad eam que est in anima rationem. Et si dicatur: debentne philosophi et legis latores falsum dicere ipsi uulgo? Dicunt quod sic: expedit enim aliquando quod philosophi et legis latores dicant falsum ipsi uulgo…».

non amittit omnia bona, sed solum bona anime, et illa bona anime postea potest recuperare per exercitium et assuefactionem in bonis operibus; ergo debet aliquis magis mente interiori eligere perpetrare quodcumque turpefactum quam mori.

Hoc tamen non videtur esse intentio Philosophi, quia Eustratius dicit, vbi Philosophus dicit: *duobus existentibus amicis Platone et veritate sanctum est prehonorare veritatem*, quia philosophus professor est veritatis nisi mentiatur; modo, sicut dicit Albertus III huius, veritas non solum est in adequatione intellectus ad rem, sed etiam consistit in adequatione sermonis ad intellectum; ergo ille qui est verus philosophus debet dicere et predicare illa eadem que sentit mente et non alia, quia nisi ita faceret non esset professor veritatis, que quidem veritas consistit in adequatione sermonis ad intellectum sicut est in adequatione intellectus ad rem.

Item. Homines magis assequuntur ea que vident fieri de facto quam ea que predicantur eis, vnde magis assentiunt factis quam verbis: magis enim docet aliquis exemplo et facto quam verbo, quia si aliquis vnum predicaret verbo et aliud faceret de facto, modicum edificaret predicatio; ergo si aliqui predicarent populo quod magis esset eligendum mori quam turpefactum perpetrare et ipsi oppositum facerent, tunc populares non crederent dictis suis in nullo, immo dicerent: tu dicis vnum <et facis oppositum; ergo non debemus vnum predicare et> oppositum interius sentire.

Et ideo dico aliter ad istam questionem, [primo] quod secundum Philosophum et etiam secundum fidem et veritatem magis debet aliquis eligere mori quam preeligere aliquod delictum turpe facere.

Et hoc primo probo secundum intentionem Philosophi: quia illud quod est minus malum semper est magis eligendum quam maius malum et magis bonum minus bono eligendum; modo mori propter euitare turpefactum est minus malum et magis bonum quam viuere et operari tale delictum siue turpefactum; ergo magis est eligendum mori quam turpefactum perpetrare. Maior patet de se. Probtio minoris, quia videamus <quid est illud> quod aliquis acquirit per vitam in operatione turpis facti et quid amittit in illa operatione: acquirit enim in volendo magis perpetrare turpefactum quam mori diuturniorem vitam et non acquirit ex hoc vitam perpetuam, sed modicum tempus acquirit; modo per talem operationem turpis facti ipse amittit maximum bonum, quia amittit bonum virtutis, quod est maximum bonum, et istud amittit

37 interiori *coni. ex* V^4] mentiri V^2V^3 **54–55** et…et *suppl. ex* V^4] siue V^2V^3 **56** primo $V^2V^3V^4$] *secl.* **60** quam maius malum *coni. ex* P] et quam magis malum V^2V^3 maius malo V^4 **64** quid est illud] *suppl. ex* V^4

39 Eustratius] *Enarr.* I, 7 (ed. Mercken t. I, p. 72, u. 67). **40** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1096 a 16–17. **42** Albertus III huius] cf. *Ethica* VI, II, 1 (ed. Borgnet t. VII, pp. 407b–408a) **56–57** secundum Philosophum] *Eth. Nic.* III, 1110 a 26–27.

qui turpefactum perpetrat, et fit <miser>; ergo maius bonum est illud quod amittit quam sit illud quod recuperat: quia si moriatur propter euitationem talis delicti, ipse conseruat vitam virtuosam et acquirit perseuerantiam in veritate, et modicum est illud quod amittit, quia abreuiet solum per modicum tempus vitam suam. Vnde bene verum est quod si semper deberet durare propter illud turpefactum, bene deberet illud perpetrare, tamen quia propter hoc non durat perpetue, sed modicum, ideo melius est vt moriatur vt habeat perseuerantiam virtutis vsque in finem quam quod amittat perseuerantiam virtutis per operationem turpis facti.

Item. Illud debet aliquis magis eligere in quo conseruat vitam propriam hominis quam illud in quo eam perdit; modo moriendo propter euitationem turpis facti conseruat aliquis vitam humanam, quia vita humana secundum quod huiusmodi est quod homo in nullo deuiet a recta ratione; cum aliquis operatur turpefactum, tunc ipse iam dimittit istam vitam secundum rationem rectam, et tunc redigitur infra bestias et fit similis, vt dicit Boethius III De Consolatione; et ideo debet homo magis eligere mori vt euitet tale delictum <quam quod viuat et illud> faciat. Et ista est intentio philosophorum qui fuerunt beati et boni philosophi, dato etiam quod non credebant expectare aliquod [**V²**, f. 19ra] premium post mortem.

Secundo dico quod multo magis secundum fidem et veritatem debet aliquis magis eligere mori quam aliquod delictum maximum perpetrare et viuere: quia secundum fidem et veritatem homini post mortem de opere virtutis redditur premium et vita iocunda et gloriosa, et hoc est iustum et rationale; et ideo cum nos debemus supponere quod in operationibus diuinis non est aliquid iniustum, magis est eligendum illud per quod aliquis acquirit post separationem anime a corpore premium sempiternum quam illud per quod tale non acquirit, immo magis eternum supplitium; modo ex eo quod aliquis vult mori vel moritur ne faciat delictum acquirit premium eternum; sed ex eo quod aliquis magis vult perpetrare turpefactum quam mori absque hoc quod illud faciat, solum acquirit modicum bonum temporale, immo etiam eternum supplitium acquirit; ergo secundum fidem et veritatem magis debet aliquis eligere mortem ne faciat turpefactum, quam viuere et perpetrare turpefactum et delictum. Et tales fuerunt sancti, qui magis tormenta et supplitia mortis voluerunt pati quam quod ipsi in aliquo peccarent.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud per quod homo amittit omnia bona non est magis eligendum quam illud per quod non amittit tot bona,

70 miser *suppl. ex* V⁴] *om.* (*spatium vacuum fere quattuor litt.*) V²V³ **73** modicum *coni. ex* V⁴] modicus V²V³ **82** deuiet *coni. ex* V⁴] deuiat V²V³ **85–86** quam…illud] *suppl. ex* V⁴ **86–87** beati V²V³] veri V⁴

84–85 III De Consolatione] cf. *supra*, Prohemium, u. 52 cum adn.

secundum veritatem et fidem potest istud concedi. Et cum dicitur quod per mortem homo amittit omnia bona et anime et corporis, falsum est, immo licet in morte amittat bonum temporale, tamen acquirit bonum sempiternum. Sed secundum Philosophum, ipse responderet ad hoc quod philosophi non posuerunt aliam vitam post mortem, et diceret quod illud bonum quod aliquis acquirit in moriendo in opere virtutis vt euitet delictum, tale bonum quod vir virtuosus eligit est magis bonum quam omnia bona que haberentur in vita faciendo tale delictum propter perseuerantiam in bona operatione. Tunc ergo ad rationem. Cum dicitur: illud per quod homo amittit omnia bona est magis eligendum etc., dico quod verum est, nisi in illo actu consequatur tale bonum quod precellit omnia alia bona que possunt habere in vita faciendum tale turpefactum; modo illud bonum quod aliquis acquirit in sic moriendo est bonum virtutis et perseuerantia in bona operatione, sed bonum quod acquirit faciendo tale delictum est prolongatio vite per modicum tempus; modo illud bonum precellit istud; quare etc. Et tu dicis: omnia bona amittit in morte, dico quod licet ita sit, tamen acquirit perseuerantiam in virtute, quod est maius bonum quam omne bonum quod potest habere per prolongationem vite sue in perpetrando tale delictum.

Ad aliam. Cum dicitur: vita virtuosa est delectabilis, verum est. Et cum dicitur: aliquis non debet velle amittere omnem delectationem propter quodcumque factum, dico quod aliquis non debet velle amittere quamcumque delectationem, tamen antequam perpetret aliquod turpefactum per quod talem vitam amittit, magis vult perseuerare vsque in finem in tali vita, et sic finire vitam suam, quam quod viuat vlterius amittendo talem vitam et in miseria; modo perpetrando tale turpefactum istam vitam amittit, et ideo magis vult eligere mortem quam sic viuere.

Per idem ad aliam rationem. Cum dicitur: nullus virtuosus debet eligere illud quod est maxime triste, verum est, sed minus triste debet eligere; modo minus triste est ipsi virtuoso mori perseuerando in operatione virtutum et in tali operatione finire vitam suam quam vitam suam prolongare et viuere in tali turpi operatione siue faciendo tale delictum.

<Qvestio 65>

Consequenter queritur vtrum illa que sunt facta per ignorantiam sint voluntaria.

Arguitur quod sic.

(P)V²V³V⁴

<1> Quia illa que sunt facta inuoluntarie, siue que sunt inuoluntaria, sunt cum tristitia et penitudune; sed illa que sunt per ignorantiam non sunt huiusmodi; ideo etc. Maior patet per Philosophum in littera. Minor apparet: quia si aliquis saggitans credens interficere ceruum interficiat inimicum, istud factum est per ignorantiam, et tamen non est cum tristitia et penitudine, immo etiam cum gaudio; quare etc.

<2> Item. Philosophus dicit III huius quod omnis ignorans est malus, et illud quod aliquis facit per ignorantiam est malum. Tunc arguo: illud quod est malum, siue in quo consistit malitia, non est inuoluntarium; sed in eo quod est factum per ignorantiam consistit malitia; ideo etc. Maior patet: quia aliquis non punitur nec vituperatur nec laudatur propter facta inuoluntaria. Minor patet per Philosophum vbi dictum est.

<3> Item. Oppositorum opposite sunt cause; ergo si facta per ignorantiam essent inuoluntaria, tunc facta per scientiam sunt voluntaria; modo hoc est falsum, quia ad hoc quod aliquid sit voluntarium non sufficit scientia, sed requiritur inclinatio voluntatis ad illud faciendum, sicut dicit Eustratius.

In oppositum est Philosophus qui vult quod facta per ignorantiam non sunt voluntaria.

Dico duo ad istam questionem. Primo quod facta per ignorantiam sunt non voluntaria. Secundo dico quod quedam istorum inuoluntaria sunt <et quedam non>.

Primum declaratur sic: quia voluntas est inclinatio appetitus sequens formam apprehensam per intellectum, sicut appetitus sensitiuus sequitur formam apprehensam per sensum. Tunc arguitur: vbi non est aliqua forma per rationem apprehensa non potest esse voluntarium; modo in eo quod est factum per ignorantiam non est forma apprehensa per intellectum vel sensum; ergo illud quod est factum per ignorantiam est non voluntarium. Maior patet:

10 malus *coni. ex* PV^4] in aliis V^{2}V^3 **23–24** et quedam non] *suppl. ex* V^4

6 in littera] *Eth. Nic.* III, 1110 b 18–19. **10** III huius] cf. *Eth. Nic.* III, 1110 b 28–29: «Ignorat quidem igitur omnis malus que oportet operari, et a quibus fugiendum»; et cf. *Summa Alexandrinorum* (ed. Marchesi p. LI): «et omnis malus ignorans est eius quod agendum est et eius a quo fugiendum est». **16** Oppositorum. . . cause] adagium erutum ex Arist., *Phys.* II, 195 a 11–14 (cf. interpr. Guillelmi, Paris, Arsenal 748, fol. 7va; BnF lat. 14717, fol. 6va): «Amplius autem eadem contrariorum est: que enim presens causa huius est, hanc et absentem causa aliquando contrarii; ut absentia gubernatoris nauis submersionis, cuius erat prenentia causa salutis»; et ex *Metaph.* V, 1013 b 11–16 (interpr. eiusdem): «Amplius autem idem quandoque contrariorum est causa; quod enim presens huius causa est, hoc absens causamur quandoque de contrario, ut absentiam gubernatoris deperditionis, cuius erat presentia causa salutis; utraque uero, et presentia et priuatio, cause sunt ut mouentes»; cf. Auerr., *In Phys.* II, comm. 30 (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 60I); Id., *In Metaph.* V, comm. 2 (ed. Ven. 1562 t. VIII, fol. 102I): «contraria habent causas contrarias, sed quandoque accidit vt idem sit causa contrariorum duorum, non tamen eodem modo, sed diuersis modis»; et Id., *In De celo* II, comm. 92 (ed. Ven. 1562 t. V, fol. 158H): «operationes causarum contrariarum sunt contraria». **20** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1110 b 18–1111 a 21.

quia ad hoc quod aliquid sit voluntarium requiritur quod illud prius cognoscatur tanquam bonum et quod voluntas in illud inclinetur; sed illud quod est factum per ignorantiam non est prius apprehensum; ideo etc.

Secundum declaratur. Propter quod notandum est quod Philosophus ponit differentiam inter inuoluntarium et non voluntarium: quia inuoluntarium est illud quod est contra inclinationem voluntatis, et propter hoc illud quod est inuoluntarium est cum tristitia et penitudine, vt dicit Philosophus; non voluntarium autem est magis commune, quia non voluntarium potest esse illud quod non est cognitum vel illud ad quod voluntas non est inclinata nec etiam ad suum oppositum.

Vlterius est notandum quod aliqua facta per ignorantiam sunt multiplicia, quia multiplex potest esse ignorantia: nam aliquid potest esse factum per ignorantiam alicuius quod aliquis tenetur scire, et istud magis dicitur facutm per negligentiam, sicut si aliquis ignoret quod fornicari est peccatum, hoc est negligentia, vel si ignoret aliquod statutum in ciuitate quod tenetur scire, istud esset negligentia, nec talis ignorantia aliquem excusat; et talis ignorantia est voluntaria: <quia illa ignorantia est voluntaria> que est consequens voluntatem; modo talis ignorantia est huiusmodi; ideo etc. Minor apparet: quia in voluntate alicuius erat istud, quod sic ignorat scire, et si non scit hoc, hec fiunt per suam culpam; vel etiam quando aliquis est causa alicuius ad quod necessario consequitur ignorantia, talis ignorantia est voluntaria, sicut si aliquis fit ebrius et propter istam ebrietatem committat aliquod turpefactum, vt homicidium vel fornicationem: ista ignorantia non excusat ipsum, immo dupliciter debet puniri, et propter ebrietatem et propter delictum: quia in voluntate sua erat quod esset ebrius vel non esset ebrius; et ideo quia causa istius ignorantie, scilicet ebrietas, est in sua voluntate, ideo et ista ignorantia est in sua voluntate, ideo dicetur voluntaria. Alia est ignorantia que est non contra inclinationem voluntatis, vt aliquis sagittans credens interficere ceruum interficit inimicum et nescit se interficere inimicum, et tamen hoc non est contra inclinationem voluntatis, quia statim cum scit hoc gaudet; modo illud in quo aliquis gaudet non est contra inclinationem voluntatis; eodem modo est si aliquis credens accipere stagnum [et] accipiat argentum vel credens accipere aquam accipiat vinum: quando hoc percipit non tristatur, immo gaudet, et ita talis ignorantia non est inuoluntaria.

44 est *coni. ex* V^4] esset V^2V^3 **47** quia…voluntaria] *suppl. ex* V^4 (quia illa ignorantia que sequitur voluntatem est voluntaria P) **62** et V^2V^3] *secl. cum* V^4

34 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1110 b 18–24. **37** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1110 b 19.

Vlterius notandum est, vt videamus que ignorantia facit <voluntarium et que> inuoluntarium et que excusat aliquem, <quod ignorantia alicuius circumstantie quam aliquis non tenetur scire, talis ignorantia excusat> et illud quod est sic factum per ignorantiam potest dici inuoluntarium, sicut aliquis bene scit quod fornicari et capere vxorem alterius est peccatum; modo aliquis potest vniuersaliter ignorare quod hec sit vxor alicuius, et ideo si ipse ignoret hoc, licet sciat quod fornicari in vniuersali sit peccatum, talis ignorantia sibi excusat ipsum, dummodo postquam sciat habeat tristitiam et penitudinem, et sicut est in isto facto ita est in aliis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa que sunt inuoluntaria sunt cum tristitia et penitudinem sed illa que sunt facta per ignorantiam non sunt cum tristitia etc., verum est de aliquibus et de aliis non, et ideo illa que sunt facta per ignorantiam cum penitudine et tristitia sunt inuoluntaria. Alia autem que sunt facta per ignorantiam, non cum tristitia, possunt magis dici non voluntaria et non inuoluntaria. Et cum dicitur: aliquis credens sagittare ceruum sagittat inimicum etc., verum est, et ideo istud est non voluntarium; et alia sunt facta cum tristitia quando aliquis scit hoc se fecisse, et istud est inuoluntarium.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis ignorans est malus et illud quod fit per ignorantiam est malum, vt dicit Philosophus, dico quod verum est de illo ignorante qui tenetur scire illud quod ignorat siue de ignorantia que est consequens voluntatem, que est consequens aliquam causam que erat in potestate nostra, <et de isto ignorante et de illo qui habet ignorantiam affectatam intelligit quod sit malus>; sed de ignorantia que est alicuius quod homo non tenetur scire et cum scit illud tristatur eo quod fecit, ille sic ignorans non est malus.

Ad aliam. Cum dicitur: oppositorum opposite sunt cause, verum est, sed est inteligendum quod quando illa opposita sunt priuatiue opposita ad habitum plura requiruntur quam ad priuationem. Quando ergo dicitur: oppositorum etc., verum est vel sicut cause sufficientes vel sicut concause quando ad vnum oppositum plus requiritur quam ad aliud. Et cum dicitur: ergo si facta per ignorantiam essent inuoluntaria et facta per scientiam essent voluntaria, quia scientia esset causa voluntarii, dico quod scientia non est sufficiens causa voluntarii, sed est concausa, et ideo non oportet quin ignorantia possit esse sufficiens causa inuoluntarii.

65–66 voluntarium et que] *suppl. ex* V^4 **66–67** quod…excusat] *suppl. ex* V^4 (Notandum est: ignorantia alicuius circumstantie quam quis scire non tenetur, hec excusat ipsum P) **83–84** illo ignorante qui *coni. ex* V^4 (ignorante qui P)] ignorato que V^2 ignorato qui V^3 **85–87** et…malus *suppl. ex* V^4] de illo ignorato intelligere V^{2}V^3

<Qvestio 66>

Consequenter queritur vtrum electio habeat esse in voluntate vel in intellectu.

Arguitur quod sit in intellectu.

<1> Quia eiusdem virtutis est sillogizare et concludere; modo sillogizare est ipsius intellectus; <ergo et concludere est intellectus>; modo electio est quedam conclusio, vt dicitur VII huius; quare etc.

<2> Item. Electio est alicuius preconsiliati; sed omne preconsiliatum est per rationem inquisitum; <ergo electio est alicuius per rationem inquisiti; sed inquisitio rationis pertinet> ad intellectum; ergo electio est in intellectu.

Oppositum arguitur. Quia electio, vt dicit Philosophus, est desiderium alicuius preconsiliati; modo omne desiderium pertinet ad voluntatem, et hoc loquendo de desiderio intellectuali, de isto loquor; ergo electio est actio voluntatis, et non actus intellectus.

Dicendum quod ad electionem duo requiruntur, scilicet vnum sicut inchoatiuum vel dispositiuum et materiale, et alterum requiritur ibi sicut formale. Illud quod est materiale et dispositiuum in electione est consilium siue preconsiliatio; illud autem quod est ibi formale est appetitus alicuius preconsiliati; vnde electio nihil aliud est nisi acceptio vel desiderium alicuius prius accepti per consilium.

Hoc viso dico duo ad questionem. Primo: quod electio, quantum ad id quod est ibi materiale, pertinet ad intellectum et rationem. Secundo dico quod quantum ad id quod est ibi formale, electio pertinet ad voluntatem et non ad intellectum.

Primum declaratur sic: quia antequam aliquid sit electum, oportet quod illud sit preconsiliatum; modo preconsiliatio est per inquisitionem rationis et ex deliberatione rationis; ergo ad electionem necessario requiritur ista inquisitio rationis sicut materiale; modo inquisitio rationis ad intellectum pertinet; ergo electio, quantum ad id quod est ibi materiale, pertinet ad intellectum.

(P)$V^2V^3V^4$

5 ergo…intellectus] *suppl. ex* V^4 (ergo concludere P) **8–9** ergo…pertinet] *suppl. ex* PV^4 (ergo electio est alicuius per rationem inquisiti et hoc pertinet P ergo electio est alicuius per rationem inquisiti et hoc pertinet acquisiti sed inquisitio rationis pertinet V^4 sed inquisitio rationis V^4 et hoc P)

6 VII huius] cf. *Eth. Nic.* VII, 1147 a 24–31. Adagium 'electio est quedam conclusio' seu 'quasi conclusio' adscribit Thomas tum III libro Ethicorum (*In II Sent.*, d. 40, qu. 1, art. 2, resp.; *In IV Sent.*, d. 9, qu. 1, art. 4, qla 1, ad tertium) tum VII libro (Ia, 86, 1, ad secundum; Ia IIae, 13, 1, arg. 2), tum utrique libro (*Qu. disp. de veritate*, 22, 15, arg. 2). **10** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1112 a 14; 1113 a 2–12; sed cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* VI, 2, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 338, uu. 224–25.

Secundo dico quod quantum ad formale ibi pertinet ad voluntatem: quia ex hoc quod aliquid est preconsiliatum, adhuc formaliter non est electio, sed electio est ex hoc quod aliquis preaccipit vnum et dimittit alterum; modo ista preacceptio non est nisi per desiderium, et desiderium pertinet ad voluntatem; ergo electio, quantum ad id quod est ibi formale, pertinet ad voluntatem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: eiusdem virtutis est sillogizare et concludere, concedo. Et cum dicitur: intellectus est sillogizare, verum est. Ergo et concludere, concedo. Et cum dicitur quod electio est quedam conclusio, vt dicitur VII huius, intelligendum est quod electio non est conclusio, sed est immediate consequens ad conclusionem, et propter hoc dicit Philosophus quod electio est quasi conclusio, sicut si aliquis velit de aliquibus duobus videre quid melius sit acquirendum, ipse prius sillogizat et dicit: si acquiram istud talem finem inde prosequar et si illud aliud acquiram talem finem prosequar, et ille finis est melius quam ille, ergo istud ordinatum ad illum finem faciam; ista conclusio pertinet ad intellectum practicum; sed post conclusionem statim fit electio, vnde aliquis sic sillogizat: patri est obediendum; iste est pater; ergo isti est obedendum; et tunc postquam concludit eligit isti obedire.

Ad aliam rationem. Ista procedit via sua. Quando dicitur: electio est alicuius preconsiliati, verum est. Et cum dicitur: omne preconsiliatum est per rationem inquisitum, verum est, et ideo bene volo quod requiritur operatio intellectus ad electionem, tamen hoc non est ibi formale.

<Qvestio 67>

Consequenter queritur vtrum electio habeat esse impossibilium vel solum sit possibilium.

Arguitur quod possit esse impossibilium.

<1> Quia voluntas est impossibilium, vt dicit Philosophus; sed electio pertinet ad voluntatem, vt probatum est in [alia] questione precedente; ergo electio est impossibilium.

<2> Item. Nos aliquando eligimus ea que perficere non possumus; sed illa que perficere non possumus sunt nobis impossibilia; ergo aliquando nos eligimus impossibilia. Maior patet: quia multotiens homo eligit illa que non potest perficere. Minor patet de se.

(P)$V^2V^3V^4$

3 possit *coni. ex* V^4] sit V^2V^3 **5** alia V^2V^3] *secl. cum* PV^4

4 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1111 b 22–23. **5** in questione precedente] cf. *supra*, qu. 66.

In oppositum est Philosophus, vbi ponit differentiam inter voluntatem et electionem: dicit enim quod hec est differentia inter voluntatem et electionem, quia voluntas est impossibilium, electio autem non est impossibilium sed solum est possibilium.

Dico duo ad questionem. Primo quod electio est eorum que nobis videntur possibilia. Secundo dico quod licet electio sit eorum que videntur nobis possibilia, tamen multotiens electio est eorum que realiter non sunt possibilia.

Primum declaratur sic: quia electio est eorum que credimus posse per nos fieri; modo non credimus per nos posse fieri nisi illa que nobis videntur possibilia.

Item. Electio est alicuius preconsiliati, vt patet ex dictis; modo consilium solum est de hiis que sunt in potestate nostra, vt Philosophus dicit in littera, vnde dicit quod cum per consilium aliquis deuenit ad aliquid quod non est in potestate nostra, tunc dimittit operari; ergo electio est eorum que sunt in potestate nostra et que videntur nobis possibilia.

Item. Si finis aliquis est possibilis, et ea que sunt ad finem necessario sunt possibilia; modo in omni electione necessario electio est eorum que sunt ad finem nobis possibilem existere; ergo electio est eorum que videntur nobis possibilia.

Secundum declaratur: quia aliquando homines eligunt aliqua que videntur eis possibilia, que tamen non possunt perficere; <modo ea que homines non possunt perficere>, sibi non sunt possibilia; ergo aliquando electio est eorum que realiter non sunt possibilia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: voluntas est impossibilium et electio pertinet ad voluntatem, dico quod electio potest dupliciter considerari: vel quantum ad illud in quod fertur voluntas primario vel secundario; modo electio non est eius cuius est voluntas primario, sed est eius cuius est voluntas secundario, scilicet ipsius ordinati ad finem, et non ipsius finis. Vel potest dici quod licet electio pertineat ad voluntatem, tamen non oportet quod eius cuius primo est voluntas, eius sit electio, sed sufficit quod electio sit alicuius ordinati ad illud cuius primo est voluntas, scilicet ad ipsum finem.

Ad aliam. Cum dicitur: nos aliquando eligimus ea que perficere non possumus, ista ratio procedit via sua, quia bene verum est quod electio aliquando est impossibilium, tamen non est eorum que sunt impossibilia secundum quod sunt impossibilia, sed vt videntur alicui possibilia.

31–32 modo … perficere] *suppl. ex* V^4 **36** quod *coni. ex* V^4] quo V^2V^3 **45** possibilia *coni. ex* V^4] impossibilia V^2V^3

11 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1111 b 20–22. **22** in littera] *Eth. Nic.* III, 1112 a 30–31; 1112 b 24–28.

<Qvestio 68>

Consequenter queritur vtrum consilium sit ipsius finis.

Arguitur quod sic.

<1> Quia de omni eo quod potest esse dubitatum potest esse consilium; sed finis potest esse dubitatus, quia multotiens possumus dubitare de fine sicut de illis que sunt ordinata ad finem; quare etc.

<2> Item. De operatis a nobis que sunt a potestate nostra potest esse consilium; modo finis est aliquid a nobis operatum qui est in potestate nostra; ideo etc. Maior patet per Philosophum. Minor apparet: sicut in potestate nostra est facere domum vel non facere, et ideo possumus consiliari vtrum expediat facere domum vel non, et tamen domus est finis.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod consilium solum est eorum que sunt ad finem et non de fine est consilium, sicut rethor non accipit consilium <vtrum persuadat aut non, sed determinate vult persuadere, sed de illis que sunt ad persuasionem accipit consilium>; eodem modo medicus non accipit consilium vtrum debeat sanare vel non, sed determinate vult sanare.

Dico ad questionem quod ipsius finis non est consilium, immo consilium est eorum que sunt ad finem.

Quia consilium est quedam inquisitio rationis practice in agibilibus a nobis que sunt in potestate nostra, quia primo aliquis deliberat et postea preeligit aliquid et postea sequitur operatio; modo in illa inquisitione rationis debet esse aliquid presuppositum et aliquid dubitatum; modo in agibilibus finis est illud quod est presuppositum, quia sicut in speculabilibus principia sunt presupposita, ita in agibilibus finis est presuppositus, quia sicut principia se habent in speculabilibus, ita finis se habet in agibilibus; ergo cum finis habet esse presuppositus in agibilibus, de ipso ipso fine non debet esse talis inquisitio; modo consilium est talis inquisitio rationis practice; ergo ipsius finis non est consilium, sed solum consilium est de ordinatis ad finem que sunt in potestate nostra, et propter hoc de eternis que semper vniformiter se habent et necessariis non potest esse consilium, sed magis de possibilibus aliter se habere que sunt incerta et dubitata.

Sed notandum quod sicut in speculabilibus quedam sunt prima principia simpliciter, sicut de quolibet esse vel non esse, et quedam sunt principia in ge-

(P)$V^2V^3V^4$

6 potestate *coni. ex* PV^4] voluntate V^2V^3 **7** potestate *coni. ex* V^4] voluntate V^2V^3 **13–14** vtrum…consilium] *suppl. ex* V^4 **27** de ordinatis *coni. ex* V^4] deordinatum V^2V^3

8 per Philosophum] cf. *supra*, qu. 67, u. 22 cum adn. **11** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1112 b 11–15. **21–24** in agibilibus…in agibilibus] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

nere [ergo] et non simpliciter prima, ita in agibilibus quidam est finis vltimus qui est primum intentum principale, et iste finis vltimus nullo modo potest esse dubitatus, cuiusmodi est ipsa felicitas; alius est finis, <qui non est finis> principalissimus et vltimus simpliciter, sed est finis vltimus in genere illo, sicut quedam sunt principia notiora in genere illo in quo sunt principia, nec per aliud possunt in illo genere probari; ita etiam finis ille primus est in illo genere, tamen simpliciter non est primus, sed habet alios fines priores; sicut <facere domum est finis> in genere carpentationis, quia postquam carpentator deduxit ad illum finem, tunc cessat. Sed iste finis, quia non est simpliciter vltimus sed ordinatus ad alium finem, ideo et iste potest esse dubitatus: potest enim dubitari vtrum expedit facere domum aut non vel propter nimias expensas vel propter guerram, ne comburetur. Vnde ille finis secundum quod potest esse ordinatus ad alterum finem potest dubitari, et non inquantum finis est, quia inquantum finis est non est dubitatus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: de omni eo quod est dubitatum potest esse consilium, concedo secundum quod est dubitatum. Et cum dicitur: finis potest esse dubitatus, dico quod finis secundum quod finis in genere illo in quo est finis non potest esse dubitatus, tamen illud quod est finis, vt ordinatur ad alium finem, potest esse dubitatum, non tamen inquantum finis est.

Ad aliam. Cum dicitur: de operatis a nobis que sunt in potestate nostra potest esse consilium, dico quod de operatis a nobis inquantum sunt ordinata ad aliud <bene> est consilium, sed inquantum habent rationem finis de illis non est consilium; et ideo ille operationes humane que habent rationem finis, vt sic non sunt consiliabiles, sed vt sunt ordinate ad aliud.

<Qvestio 69>

Consequenter queritur vtrum de solis operationibus humanis possit esse consilium.

Arguitur quod non.

<1> Quia nos habemus consilium de hiis que sunt statuta secundum leges; sed illa que sunt statuta secundum leges non sunt in potestate nostra nec <sunt> operationes humane; ideo etc. Maior patet: quia de statutis, iuris et le-

(P)$V^2V^3V^4$

33 ergo] *secl. cum* V^4 **35** qui…finis] *suppl. ex* V^4 **37** notiora V^2V^3] que sunt non V^4 **38** finis *coni. ex* V^4] sicut V^2V^3 **39** alios *coni. ex* V^4] illos V^2V^3 **39–40** facere…finis *suppl. ex* P] finis V^2 finis est V^3 finis domus est finis V^4 **50** tamen *coni. ex* PV^4] tunc V^2V^3 **54** inquantum *coni. ex* V^4] que V^2V^3 **55** bene] *suppl. ex* V^4 **6** sunt operationes humane *coni. ex* V^4] operationes nostre V^2V^3

gis nos accipimus consilium, vnde dicuntur iureconsulti illi qui sic sciunt consulere. Minor patet: quia videmus quod in potestate cuiuslibet non est condere vel statuere legem, sed hoc est in potestate principis cum consensu populi vel subditorum.

<2> Item. Nos multotiens habemus consilium vtrum estas sit pluuiosa vel ventosa; modo quod estas sit pluuiosa vel ventosa non est in potestate nostra nec est operabile a nobis; ergo consilium habetur de quibusdam que non sunt operabilia a nobis nec sunt in potestate nostra.

Oppositum dicit Philosophus.

Dicendum quod de illis que sunt a nobis operabilia, vel que habent relationem ad nostram operationem, habet esse consilium.

Quia consilium est quedam inquisitio rationis inter plures de illo quod certum modum procedendi in esse non habet, vt ad finem illius rei deueniatur; modo illa de quibus fit inquisitio inter plures et que sunt incerta etc., talia sunt in potestate nostra vel habent relationem ad operationem <nostram>; ergo de talibus est consilium. Maior patet, scilicet quod consilium sit quedam inquisitio inter plures etc., et bene dico inter plures, quia propter multas circumstantias existentes in facto plures debent esse in consilio, vt facilius videant diuersas circumstantias pertinentes ad factum, quia plures homines facilius possunt cognoscere errorem quam vnus homo; etiam consilium habet esse de aliquo incerto siue incertum modum procedendi habente: quia si certum modum procedendi haberet aliquid, non oporteret de illo consiliari; modo ista sic incerta maxime sunt agibilia a nobis: ista enim sunt incerta et sunt in potestate nostra, et ista ad finem determinatum possumus deducere per inquisitionem rationis; ergo de illis que sunt operabilia a nobis habet esse consilium, vel saltem que habent relationem ad agibilia a nobis.

Vnde notandum est quod <ad hoc quod> de aliquo habeat esse consilium requiritur quod illud non habeat certum modum essendi quo habet esse, sicut modus scribendi aliquam litteram est vnus et determinatus, et ideo vtrum scribam aliquam litteram, sicut hanc litteram 'A', isto modo vel alio modo non est consilium, quia habet determinatum modum secundum quem habet scribi. Etiam de numeris non est consilium, de quibus non curamus vtrum sic eueniat vel non. Sed in agibilibus debemus inquirere et consiliari qualiter ad determinatum finem deueniemus.

Vlterius est notandum quod licet sint aliqua que non sunt operata a nobis, tamen quia possunt nos dirigere in operationibus nostris, quia aliter nos operamur considerando ad vnum et aliter considerando ad aliud, ideo multotiens

21 nostram] *suppl. ex* V^4 (opera nostra P) **22** scilicet quod *coni. ex* V^4] quia V^2V^3 **33** ad hoc quod] *suppl. ex* PV^4 **39** in agibilibus *coni. ex* V^4] de magnis PV^2 de magis V^3

15 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1112 a 18–b 11.

est consilium de talibus, non secundum quod [non] sunt in potestate nostra, sed secundum quod immutant nos circa operationes nostras. Sicut verbigratia: quia alicui non constat de statuto iuris, ideo non deliberat, et petit consilium quid iuris vt ex hoc quod iura dicunt dirigatur in operando secundum quod aliter et aliter inuenit secundum consilium iuris. Etiam si consideremus per aliquas coniecturas verimiles quod estas debeat esse ventosa vel pluuiosa vel quod hyems sit sicca, secundum quod mutabimur in agendo vel disponendo res aliter et aliter, sic ergo de istis non est consilium nisi inquantum referuntur ad operationes nostras.

Tunc ad rationes. Ad primam. Ista soluta est ex dictis. Cum dicitur: nos habemus consilium de illis que sunt statuta secundum leges, verum est. Et cum dicitur quod talia non sunt in potestate nostra, verum est, et ideo concedo quod de istis non est consilium nisi inquantum dirigunt nos in operationibus que sunt in potestate nostra.

Ad aliam rationem. Cum dicitur: nos habemus consilium vtrum estas sit pluuiosa etc., dico quod de talibus habemus consilium secundum quod possunt mutare opera que sunt in potestate nostra.

<Qvestio 70>

Consequenter queritur vtrum inquisitio consiliatiua procedat in infinitum.

Arguitur quod sic.

<1> Quia inquisitio consiliatiua est de particularibus operabilibus a nobis; modo particulares operationes nostre sunt infinite; ergo consilium est de infinitis, et ita consilium procedit in infinitum.

<2> Item. Consilium est de omni eo per quod remouetur impedimentum ipsius finis; modo impedientia aliquem finem possunt esse infinita; ergo conslium habet procedere in infinitum. Maior patet: quia ad hoc habemus consilium, scilicet ad remouendum impedientia finem. Minor patet: quia infinita accidentia concurrentia possunt accidere ad ipediendum ne aliquis acquirat aliquem finem.

In oppositum est Philosophus.

Dico quod consilium non procedit in infinitum.

Quia illud quod habet principium et terminum non procedit in infinitum; sed consilium est huiusmodi; ideo etc. Maior de se patet. Minor etiam apparet:

(P)$V^2V^3V^4$

44 non $V^2V^3V^4$] *secl.* **46** non^2 $V^2V^3V^4$] ipse P **49** verimiles V^2V^4] similes P consimiles V^3 **3** operabilibus *coni. ex* P] operationibus $V^2V^3V^4$

12 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1112 b 34–1113 a 2.

primo quia consilium habeat principium: quia in omni consilio presupponitur finis; modo finis in agibilibus se habet ad modum principii in speculabilibus; et ideo ex quo in consilio presupponitur finis, habet principium; etiam consilium habet terminum: quia vadit solum vsque ad illud quod est in potestate nostra et etiam vsque ad illud quod est notum ad sensum; vnde vtrum hoc sit panis vel ferrum, quia hoc ad sensum apparet, de hoc non est consilium; habet ergo terminum et quantum est ex parte nostra et <quantum est> ex parte rei de qua est consilium.

Item. Impossibile est aliquid moueri quod impossibile est motum esse, sicut habetur VI Phisicorum et I Celi et Mundi, vnde dicitur: [scilicet] quod est impossibile factum esse, impossibile est fieri. Et hoc probatur: quia des oppositum, scilicet quod illud quod est impossibile motum esse sit possibile moueri: ergo cum omne illud quod est possibile moueri possibile est venire ad terminum, tunc ad illud quod est impossibile factum esse esset potentia; modo hoc falsum est, quia ad illud quod est impossibile factum esse non est potentia; ergo quod impossibile est motum esse impossibile est moueri; modo impossibile est aliquid motum esse in infinitum; ergo impossibile est tendere siue moueri in infinitum; modo consilium est quidam motus rationis; ergo impossibile est consilium procedere in infinitum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod inquisitio consiliatiua est de operationibus particularibus, dico quod non de omnibus istis, quia de illis que sunt nota ad sensum non est consilium. Et cum dicitur: particularia sunt infinita, verum est, particularia successiue sunt infinita, sed particularia per se ordinata ad vnum finem determinatum non sunt infinita, et de istis est consilium.

Ad aliam. Cum dicitur: consilium est de omni eo per quod remouetur impedimentum ipsius finis, verum est, ad removendum illud quod per se potest impedire finem. Et cum dicitur quod ista impedientia aliquem finem sunt infinita, falsum est, quia cause impedientes determinatum finem non sunt infinite, immo determinate, et ideo consilium solum est ad remouendum tales causas que sunt determinate, que etiam sunt in potestate nostra, quia vsque ad hoc debet esse consilium.

22 quantum est] *suppl. ex* V^4 **24** aliquid *coni. ex* P] ad (?) V^2 aliud V^3 *om.* V^4 (ad illud *add.* P) **25** scilicet V^2V^3] *secl. cum* V^4

17 finis…in speculabilibus] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn. **25** VI Phisicorum et I Celi et Mundi] *Phys.* VI, 241 b 6–7; *De celo* I, 274 a 13–14; 17–18.

<Qvestio 71>

Consequenter queritur vtrum voluntas sit indifferenter boni et mali.

Arguitur quod sic.

<1> Quia omnis potentia est oppositorum, sicut potentia visiua est albi et nigri et sic de aliis; modo voluntas est quedam potentia; ergo voluntas est oppositorum; et ita voluntas erit indifferenter boni et mali.

<2> Item. Omnis potentia rationalis valet ad opposita, sicut apparet IX Metaphisice et in II Perihermeneias; sed voluntas est potentia rationalis; ergo valet ad opposita; et sic voluntas indifferenter est boni et mali.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod voluntas solum fertur in bonum vel in apparens bonum.

Dico quod voluntas solum fertur in bonum vel in illud quod est apparens bonum.

Quia, sicut habetur in principio libri Ethicorum, bonum est quod omnia appetunt; sed illud quod aliquis appetit, ipse vult; ergo voluntas solum appetit bonum.

Item. Voluntas non est aliud quam quedam inclinatio alicuius ad aliud, quia voluntas est quidam appetitus; modo appetitus nihil aliud est quam inclinatio ad aliquid; modo aliquid non inclinatur nisi ad illud quod est sibi conueniens; ergo voluntas non mouetur [ad aliquid] nisi ad illud quod est sibi conueniens; modo illud quod est conueniens voluntati est bonum vel apparens bonum; ergo non fertur nisi in bonum vel in apparens bonum.

Item. Voluntas est ipsius finis; modo finis est bonum, quia de ratione finis est quod sit bonus; quare etc.

Sed intelligendum est quod voluntas non semper fertur in bonum simpliciter, sed <quandoque> in apparens bonum: quia voluntas est inclinatio consequens formam apprehensam per rationem; modo ista forma apprehensa per rationem potest esse alicuius quod non est bonum, quia aliquis potest iudicare per rationem aliquid esse bonum et potest decipi in suo iudicio, quia propter motum passionum aliquando potest ratio decipi; et ideo aliquis non semper vult bonum, sed aliquando apparens bonum. Et hoc est quod Philosophus dicit: dicit enim quod illud quod vult vir virtuosus et studiosus est simpliciter

(P)V^2V^3

7 sed *coni. ex* P] immo V^2V^3 **17** quam V^3] nisi V^2 **19** ad aliquid V^2V^3] *secl.* **19** nisi ad illud V^2] *om.* V^3 **25** quandoque] *suppl. ex* P **29** decipi *coni.*] deficere V^2V^3

6–7 IX Metaphisice et in II Perihermeneias] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn. **9** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1113 a 22–b 2. **13** in principio libri Ethicorum] *Eth. Nic.* I, 1094 a 2–3. **22** Voluntas…finis] cf. *Eth. Nic.* III, 1111 b 26; 1113 a 15. **30** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1113 a 25–33.

bonum, quia vir virtuosus et studiosus non appetit nisi bonum simpliciter, quia iste est regulatus <ratione> et appetit secundum regulam rationis; sed illud quod appetit vir non virtuosus non est bonum simpliciter, sed apparens bonum, quia in isto propter motum passionum ratio potest decipi.

Vlterius est notandum quod duplex est appetitus, scilicet vnus naturalis et alius cognoscitiuus: appetitus naturalis sequitur formam realem, sicut est appetitus grauium ad esse deorsum; appetitus cognoscitiuus sequitur formam apprehensam siue cognitam, et iste appetitus cognoscitiuus est duplex: nam quidam est qui sequitur formam apprehensam per sensum, et iste est appetitus sensitiuus, alius est qui consequitur formam apprehensam per intellectum. Modo maior error contingit circa appetitum sensitiuum quam circa appetitum intellectiuum, quia ratio in paucioribus deuiat, quia semper ratio tendit ad optimum, nec deuiat nisi secundum quod impeditur motu passionum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis potentia est oppsitorum, potest dici quod verum est, que quidem opposita sunt contenta sub vno primo obiecto illius potentie, sicut potentia visiua est albi et nigri, que sunt opposita: nam ista duo opposita continentur sub colore, qui est primum obiectum visus. Ita etiam volo quod potentia volitiua est oppositorum, que opposita sunt contenta sub primo obiectum eius, sicut voluntas potest esse quiescendi et loquendi: ista possunt se habere sub ratione boni, quod quidem bonum est primum obiectum voluntatis. Vel potest dici quod voluntas est oppositorum sed non eodem modo, quia fertur in bonum vt ipsum prosequatur, <et fertur in malum non vt ipsum prosequatur> sed vt ipsum fugiat.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis potentia rationalis valet ad opposita, potest solui per idem, sicut ad aliam rationem, quia verum est sic intelligendo quod potentia rationalis valet ad opposita quecumque sunt contenta sub primo eius obiecto, sicut ambulandi et non ambulandi, quia ista possunt esse quedam bona, et bonum est primum obiectum voluntatis. Vel potest, sicut dictum est prius, dici quod se habet ad opposita aliter et aliter, quia se habet ad malum vt ipsum fugiat et ad bonum vt ipsum prosequatur.

<Qvestio 72>

Consequenter queritur vtrum, si voluntati proponatur maius bonum et minus bonum, possit ferri in minus bonum dimittendo maius bonum.

Arguitur quod non.

(P)V^2V^3

33 ratione] *suppl.* **49** opposita V^2] potentia V^3 **53–54** et…prosequatur] *suppl.* **59** primum V^2] ipsum V^3 **60** habet *coni.*] habent V^2V^3

<1> Quia voluntas numquam fertur in malum; modo illud quod est minus bonum habet rationem mali respectu magis boni; quare etc. Maior patet de se. Minor etiam apparet.

<2> Item. Vnaqueque potentia habet ferri primo in primum suum obiectum; sed primum obiectum voluntatis est bonum; ergo voluntas primo fertur in bonum; et si fertur in bonum, ergo maxime fertur in maximum bonum, quia si simpliciter ad simpliciter et magis ad magis, et maximum ad maximum, per considerationem libri Thopicorum; ergo si voluntas fertur simpliciter in bonum simpliciter, et magis fertur in maius bonum, et sic nullo modo potest dimittere maius bonum et prosequi minus bonum.

Oppositum vult Boethius, qui dicit quod voluntas humana potest deuiare vt eligat minora bona dato quod sibi offerantur maiora bona.

Dico quod duplex est voluntas: quedam est consequens rectam rationem, et talis est voluntas studiosa, de qua dicit Philosophus in III huius quod voluntas studiosa est recta quia ipsa est mensura bonarum operationum; alia est voluntas sequens passiones et concupiscentias, et talis voluntas non est recta. Modo quando queritur vtrum, si proponatur voluntati maius bonum et minus bonum, possit dimittere maius bonum et eligere minus bonum, dico quod voluntas recta non potest dimittere maius bonum et eligere minus bonum. Secundo dico quod voluntas non recta sequens passiones potest dimittere maius bonum et eligere minus bonum.

Primum istorum declaratur sic: quia voluntas regulata ratione non potest aliquid facere nisi illud ad quod inclinatur secundum rationem rectam; modo secundum rationem rectam semper inclinatur vt eligat maius bonum; ergo talis voluntas non potest declinare ad minus bonum vt ipsum eligat dimittendo maius bonum, immo voluntas recta semper maius bonum eligit et minus bonum dimittit.

Secundum declaratur, scilicet quod voluntas non recta possit dimittere maius bonum et eligere minus bonum: quia talis voluntas eligit illud ad quod passio eam inclinat; modo passio semper inclinat ad minus bonum et ad apparens bonum; ergo talis voluntas non recta potest dimittere maius bonum et eligere minus bonum.

Verumptamen est intelligendum quod cum ista voluntas non recta eligit minus bonum et dimittit maius bonum, tamen sibi apparet aliqua condicio in eo quod est minus bonum que videtur sibi precellere condiciones eius quod est

5 magis V^3] maioris P maius V^2 **15** minora *coni. ex* P] maiora V^2V^3 **29** eligit *coni.*] eligat V^2V^3 **32–33** passio *coni. ex* P] primo V^2V^3

10–11 per considerationem libri Thopicorum] cf. *Top.* V, 137 b 14–27. **14** Boethius] cf. *De consol.* III, pr. 11 (ed. Moreschini p. 90, uu. 90–94), et praecipue V, pr. 3 (ed. Moreschini pp. 140–45) et pr. 6 (ed. Moreschini pp. 155–61). **17** III huius] *Eth. Nic.* III, 1113 a 29–b 2.

maius bonum, et istud apparet sibi propter motum passionum et concupiscentie; et ideo quia illud quod est minus bonum sibi apparet maius bonum, licet in veritate non sit maius bonum, ideo fertur in illud minus bonum.

Tamen secundum theologos aliquos, qui ponunt quod voluntas est libera et quod sit potentia actiua ita quod non mouetur ab appetibili, tunc diceretur quod voluntas potest velle et maius bonum et minus bonum, quodcumque placet sibi. Tamen secundum Philosophum non esset ita, immo voluntas nihil potest facere nisi secundum quod mouetur ab appetibili nec inclinatur ad aliquid nisi secundum quod inclinatur ab appetibili, quia secundum Philosophus voluntas est potentia passiua.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: voluntas numquam fertur in malum, concedo quod non fertur in malum sub ratione mali, tamen bene potest ferri in aliquid quod est malum, quod tamen sibi apparet bonum. Et cum dicitur: illud quod est minus bonum habet rationem mali respectu maioris boni, concedo, et ideo bene volo quod numquam fertur voluntas in minus bonum nisi secuncum quod sibi apparet esse maius bonum propter aliquam condicionem in ipso repertam que videtur excellere condiciones magis boni.

Ad aliam. Cum dicitur: vnaqueque potentia habet primo ferri in suum primum obiectum, concedo. Et cum dicitur: bonum est primum obiectum voluntatis, dico quod primum obiectum voluntatis non est bonum simpliciter, sed primum obiectum eius est illud quod est apprehensum sub ratione boni, et quia minus bonum potest esse apprehensum sub ratione boni, ideo magis potest voluntas ferri in minus bonum, secundum quod apparet esse maius bonum, quam in illud quod est maius bonum.

<Qvestio 73>

Consequenter queritur vtrum aliqua actio potest dici bona vel mala propter circumstantias.

Arguitur quod non.

<1> Quia, sicut dicitur VI Metaphisice, bonum et malum sunt in rebus, ergo bonitas et malitia actionis sunt in actione; modo circumstantie actionis non sunt in substantia actionis; ergo ex parte circumstantie aliquis non dicitur bonus vel malus. Maior patet vt dictum est. Minor apparet: quia circumstantie actionis sunt quedam accidentia actionis et non sunt in substantia sua.

(P)$V^2V^3V^4$

40 maius V^2] minus V^3 **55** magis V^3] maius V^2 **56** ferri *coni. ex* P] referri V^2V^3

42 secundum theologos aliquos] cf. *supra*, qu. 60, u. 127 cum adn. **4** VI Metaphisice] *Metaph.* VI, 1027 b 25–28.

<2> Item. Illud quod secundum se debet dici bonum vel malum, non debet dici bonum vel malum propter aliquam circumstantiam; modo quedam actiones dicuntur secundum se bone vel secundum se male; ergo non debent dici bone vel male ex circumstantia. Maior patet: quia circumstantie sunt extra substantiam actionis; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod ex istis circumstantiis, que sunt vt oportet et quando oportet et quomodo oportet et quibus oportet et sic de aliis, ex hoc fiunt actiones bone vel male; vt si aliquis dat quando oportet et vt oportet et quibus oportet et modo quo oportet, tunc talis actio est bona; si autem non faciat sic, scilicet dare vt oportet vel quando oportet et quibus oportet et sic de aliis, talis actio dicitur mala.

Dico duo ad istam questionem. Primo dico quod actiones possunt dici bone vel male ex obiecto suo. Secundo dico quod actiones possunt dici bone vel male precipue ex circumstantiis.

Primum declaratur sic: quia ex illo ex quo aliquid habet speciem et distincionem, ex eo aliquid est bonum vel malum absolute; modo operationes accipiunt speciem ex obiectis, quia obiectum se habet sicut causa efficiens respectu operationis, sicut color respectu visionis se habet vt efficiens, vel etiam se habet sicut finis; modo vnumquodque accidens habet speciem ex fine vel ex efficiente, et hoc effectiue: nam finis habet rationem efficientis efficientis in agibilibus; modo obiecta ipsarum operationum, quedam sunt secundum se bona et quedam sunt mala; ergo secundum quod illa obiecta sunt bona vel mala, secundum hoc et operationes erunt bone vel male.

Secundo dico quod precipue in moralibus debent dici operationes bone vel male ex circumstantiis: quia operationes virtutum moralium debent fieri ab appetitu regulato secundum rationem rectam. Tunc arguo: ex eo quod facit operationes <esse conformes rationi vel difformes, debent dici operationes> bone vel male; modo ex circumstantiis habent operationes esse conformes vel difformes rationi; ergo ex circumstantiis debent operationes dici bone vel male. Maior patet: quia omnes operationes virtutum moralium debent esse conformes rationi et malitie debent esse rationi difformes. Minor patet: quia ex hoc quod aliquis facit vel dat vt oportet et quando oportet et quibus oportet et quantum oportet, ex hoc talis operatio conformis est rationi: quando autem dat quibus non oportet nec quando nec quantum oportet et sic de aliis circumstantiis, tunc ista operatio difformis est rationi; ergo iste circumstantie, que sunt quis, cui, qualiter, quando et quantum, faciunt ad hoc vt operationes sint rationi conformes.

35 esse…operationes] *suppl. ex* PV^4 (esse *om.* P)

14 Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1111 a 3–19. **28–29** finis…agibilibus] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

Propter quod notandum quod in ipsis factibilibus, ex eo quod operatum est bonum, quod quidem operatum in factibilibus est finis operationis, ex hoc dicitur operatio bona, vt ex eo quod domus bona est dicimus domificationem bonam esse. Sed in moralibus, vbi operationes non transeunt in materiam exteriorem sed remanent in agente, operationes non dicuntur bone vel male ex eo quod operatum est bonum vel malum, sicut si aliquis peruersus et malus faciat opera bona, non dicitur propter hoc bonus nec dicitur bona operatio; eodem modo si aliquis bonus et virtuosus faciat aliquam operationem malam, non dicitur propter hoc malus, sed ex circumstantiis que requiruntur ad operationem, scilicet vt oportet quando oportet etc., dicitur aliquis bonus vel malus. Etiam iste circumstantie faciunt ad bonitatem vel malitiam operationis, quamuis in factibus que transeunt in materiam exteriorem, ex parte operati quod est finis operationis dicatur operatio bona vel mala.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod bonum et malum sunt in rebus, volo quod sunt in rebus vt mouent ipsum appetitum. Et cum dicitur quod circumstantie non sunt in substantia actionum siue operationum, <dico: licet absolute non sunt in substantia actionum, tamen sunt in substantia actionum siue operationum> secundum quod debent esse conformes rationi; modo vt sunt rationi conformes, vt sic sunt operationes virtutum moralium; quare etc.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod secundum se debet dici bonum vel malum non dicitur bonum vel malum ex circumstantiis, verum est. Et cum dicitur quod operationes secundum se dicuntur bone vel male, dico quod iste operationes dicuntur bone secundum se quia sunt in quadam conformitate ad rationem, et vt sic fiunt cum circumstantiis bonis, scilicet vt oportet, quando oportet et sic de aliis.

<Qvestio 74>

Consequenter queritur vtrum aliquis a natiuitate possit esse bonus vel malus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia consuetudo est altera natura, vt habetur libello De memoria; quod ergo potest facere consuetudo potest multo fortius facere natura; modo aliquis

(P)$V^2V^3V^4$

47–48 dicitur *coni. ex* V^4] dicit V^2V^3 **61–63** dico… operationum] *suppl. ex* V^4 (verum est absolute sed sunt in substantia rei P)

4 libello De memoria] cf. *supra*, qu. 46, u. 13 cum adn.

ex consuetudine fit ita malus et peruersus quod non potest desistere a malo, sicut dicit Philosophus in III huius, vnde postquam aliquis habet habitum iniustitie per consuetudinem in prauis operationibus, ipse non potest desistere ab iniustitia; eodem modo de bono: postquam aliquis est bonus et virtuosus non potest discedere a bonis operationibus; ergo etiam per naturam aliquis est ita bonus quod numquam potest fieri malus, et <aliquis est> ita malus quod numquam potest fieri bonus.

<2> Item. Ille qui non petest corrigi per aliquam penam vel castigationem quamcumque, ille est malus a natura; modo multi homines sunt qui sunt incorrigibiles nec per nullam afflictionem vel castigationem possunt corrigi; ergo multi sunt mali a natura. Maior patet: quia si non essent mali a natura bene possent corrigi et declinare a malitia. Minor ad sensum apparet in multis qui nullo modo possunt corrigi.

<3> Item. Corpora supercelestia habent causare omnem motum nouum hic inferius existentem; ergo omnem motum factum in voluntate nostra habet necessitare motus corporum supercelestium; modo illud quod fit a motu corporum supercelestium fit necessario, et ita motus voluntatis sunt necessarii. Sed secundum hoc quod aliquis mouetur secundum voluntatem fit bonus vel malus; ergo de necessitate et a natura fit aliquis bonus vel malus.

In oppositum est Philosophus.

De ista questione fuit opinio aliquorum astrologorum quod aliquis a natiuitate possit esse bonus vel malus [a natura], ita quod est ita malus a natura quod non potest fieri bonus vel econuerso, et ideo tales voluerunt iudicare vtrum aliquis esset bonus homo vel malus et peruersus; immo sunt aliqui ita fatui quod hoc credunt. Sed dico ad questionem secundum intentionem Philosophi et theologorum et multorum astrologorum, quod a natiuitate aliqui non fiunt boni [et hoc per naturam] nisi hoc sit per diuinam gratiam, sed secundum naturam aliquis non est bonus vel malus. Secundo dico quod per naturam aliquis est <magis> inclinatus ad bonum quam ad malum, et econuerso aliqui etiam per naturam sunt magis inclinati ad malum quam ad bonum.

Primum declaratur sic: quia si aliquis per naturam esset bonus vel malus, numquam tunc aliquis bonus iuste premiaretur de benefacto nec malus deberet puniri de malefacto; modo hoc est falsum et inconueniens, quia tunc pe-

11 aliquis est] *suppl. ex* V^4 **17** possent *coni. ex* V^4] possunt V^2V^3 **26** aliquorum V^2V^3] quorundam PV^4 **27** a natura V^2V^3] *secl. cum* V^4 **27** ita malus a natura *coni. ex* V^4] malus a natura ita V^2V^3 **28** fieri *coni. ex* V^4] esse V^2V^3 **32** et…naturam $V^2V^3V^4$] *secl.* **34** magis] *suppl. ex* V^4 **38** malefacto *coni. ex* V^2] maleficio V^3V^4

7 III huius] *Eth. Nic.* III, 1114 a 13–21. **19–20** Corpora…existentem] cf. *supra*, qu. 60, u. 9 cum adn. **25** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* III, 1114 a 3–b 25. **26** opinio aliquorum astrologorum] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* III, 13 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 157, uu. 104–07; et cf. adn. ad loc.).

rirent leges que sunt fundate et facte secundum ragulam rationis; ergo aliquis per naturam non est bonus nec malus. Maior patet: quia illud quod est a natura numquam potest assuefieri in contrarium, vt lapis, quia de natura sua est esse deorsum et contra naturam suam est esse sursum, ideo quantumcumque prohiciatur sursum, numquam assuescit esse sursum; et ita si aliquis male faceret quia natus est sic [male] facere per naturam, ipse non potest aliter facere, et ideo si male faciat non debet propter hoc puniri, quia necessarium erat ipsum sic facere; modo propter talia que homo necessario facit non debet puniri; eodem modo si aliquis natus est per naturam ad benefaciendum ita quod non potest aliter facere, non debet si bene faceret premiari, quia non poterat aliter facere; ergo cum ista sint inconuenientia, inconueniens est dicere quod aliquis per naturam sit bonus vel malus.

Item. Omnis malitia in operatione nostra vel procedit ex errore rationis vel ex inordinatione voluntatis; modo et errorem rationis et inordinationem voluntatis nos possumus corrigere; ergo omnem malam operationem nostram nos possumus corrigere; sed si mala operatio esset a natura non possemus eam corrigere, quia natura non assuescit in contrarium; quare etc. Maior patet de se. Minor apparet: quia errorem rationis per studium et disciplinam possumus remouere, quia vnusquisque naturaliter appetit scire, et ideo cum appetitus naturalis non possit esse frustra, scientia est possibilis aduenire vnicuique, siue remotio ignorantie per scientiam; etiam inordinationem voluntatis possumus remouere: quia voluntas secundum se nata est obedire rationi, vnde ex hoc quod ratio deliberat et sillogizat hoc esse melius quam illud, ex hoc inclinatur voluntas ad illud quod apparet melius; ergo voluntas habet naturaliter sequi rectam rationem et sibi obedire; modo aliquis potest corrigere errorem rationis, ita quod potest recte ratiocinari; ergo potest inordinationem voluntatis corrigere siue emendare, ita quod si aliquis sit deditus concupiscentiis et passionibus et voluntas sit deducta secundum passiones, iste potest per assuefactionem in contrariis operationibus, et inclinando se totaliter ad contrarium, acquirere aliquem vsum rationis, quia aliquis sic deditus passionibus non totaliter amisit vsum rationis, et ideo per assuefactionem in bonis operationibus, declinando a malis operationibus, potest vsum rationis acquirere. Verum est quod si aliquis totaliter vsum rationis amisit, sicut per insaniam vel propter passiones, talis homo est brutalis nec potest recuperare rationem; si tamen non omnino vsum rationis amisit et velit in bonis operationibus assuescere, ita quod semel faciat bonam operationem et postea alia vice aliam bonam operationem, et sic plus et plus tandem discedet a malis operationibus et sic corriget inordinationem voluntatis.

42 quantumcumque *coni. ex* V^4] quantum V^2V^3 **44** male V^3 mala V^2] *secl. cum* V^4 **52** modo *coni. ex* V^4 (sed P)] immo V^2V^3 **61** hoc *coni. ex* V^4] habet V^2V^3 **71** insaniam *coni. ex* V^2] infamiam V^3 concupiscientias V^4

Secundum declaratur, scilicet quod per naturam aliquis magis sit inclinatus ad bonum quam ad malum vel econuerso. Et hoc primo apparet auctoritate Philosophi in Phisiognomica: dicit enim ibi in principio quod anime sequuntur corpora, anime scilicet quoad passiones, et inclinationes anime sequuntur corpora quoad complexiones, et ita secundum quod homines habent diuersas complexiones corporales, secundum hoc sunt diuersimode dispositi peius vel melius ad bona opera vel mala.

Item. Hoc apparet ratione: quia licet voluntas alicuius sit libera et non sit necessitata ad hoc vt ipse prosequatur vnum determinate, tamen voluntas alicuius semper nata est obedire rationi; modo quidam ex propria sua natura et complexione sunt magis inclinati et dispositi vt recte ratiocinentur quam alii, et licet ratio per se non dependeat ex organo corporali, tamen per accidens bene dependet, quia ratio dependet ex fantasmate, fantasia autem est virtus in corpore existens, et ideo secundum istam diuersitatem fantasie aliquis est melius dispositus vt ratiocinetur quam alter, et ideo vnus homo per naturam magis inclinatur ad bonam operationem quam ad malam, et econuerso aliquis magis inclinatur ad malam operationem quam ad bonam. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV huius, quod quidam sunt apti nati vt sint de facili irascibiles, sicut sunt cholerici qui valde de facili irascuntur nec diu retinent iram, sed statim transit, et quidam sunt apti nati per naturam vt de facili irascuntur, tamen diu retinent iram et rancorem, sicut sunt melancholici, et sic de aliis.

Tunc ad opinionem astrologorum dico quod ipsi malam et falsam opinionem habuerunt, quia ego possum modo legere et tacere si volo, nec sum necessitatus ad vnum nec ad aliud.

Tunc ad rationes principales. Ad primam. Cum dicitur: consuetudo est altera natura, ergo quod potest consuetudo potest natura, concedatur. Et cum dicitur quod ex consuetudine fit aliquis ita malus quod non potest esse bonus vel econuerso, dico quod falsum est, quia numquam per consuetudinem fit aliquis ita bonus quin per assuefactionem in malis et peruersis operationibus possit fieri malus vel econuerso; etiam non est aliquis ita malus quin per assuefactionem possit esse bonus. Et cum dicitur quod Philosophus hoc dicit, dico quod Philosophus dicit quod istud est difficile, scilicet quod habituatus aliquo habitu bono vel malo habeat contrarium habitum, tamen non est impossibile.

Ad aliam. Cum dicitur: ille qui non potest corrigi aliquo modo est malus a natura, dico quod verum est si impossibile simpliciter est ipsum corrigi: tunc est malus a natura vel ex corruptione alicuius nature. Et cum dicitur quod ali-

107 bonus V^2] *om.* V^3 (*aliter* PV^4)

79 in Phisiognomica] ps. Arist., *Phisionomia*, 805 a 1. **94** IV huius] *Eth. Nic.* IV, 1126 a 13–26; de cholerico et melancholico non loquitur Arist., sed cf. Albertus, *Ethica* IV, II, 10 (ed. Borgnet t. VII, pp. 312a–313a); et Thomas, *Sent. lib. Eth.* IV, 13 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 244, uu. 128–70).

qui sunt incorrigibiles qui nullo modo possunt corrigi, dico quod impossibile est quod aliqui sint, quin sint corrigibiles si velint inclinare voluntatem suam secundum rationem rectam; sed quia aliqui sunt qui semper volunt sequi passiones nec volunt se exercere in bonis operationibus et virtuosis, ideo tales sunt incorrigibiles, bene tamen corrigibiles essent, si vellent.

Ad aliam. Cum dicitur: corpora supercelestia habent causare omnem nouum motum hic inferius existentem, ergo omne nouum motum factum in voluntate nostra habent necessitare corpora supercelestia, dico quod motus corporum supercelestium non habet necessitare voluntatem vel intellectum. Et cum dicitur: omnis motus hic inferius existens causatur a corporibus supercelestibus, verum est mediate vel immediate, per se vel per accidens; modo motus voluntatis non est proprie motus, quia iste motus voluntatis non est actus imperfectus, sed est magis actus perfectus, et ideo non oportet quod motus voluntatis per se reducatur ad motum corporum supercelestium, sed magis per accidens. Et propter hoc dicit Tholomeus in principio Almagesti, inter prouerbia, quod *vir sapiens dominabitur astris*, quia vir sapiens per sapientiam suam potest disponere materiam et agentia particularia ad hoc vt aliter effectus eueniat quam per fatum corporum supercelestium deberet euenire.

<Qvestio 75>

Consequenter queritur circa capitulum de fortitudine vtrum fortitudo sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia quod non est habitus anime non est virtus; sed fortitudo non est habitus anime; quare etc. Maior patet: quia omnis virtus est habitus anime. Minor patet: quia fortitudo est habitus et dispositio corporalis.

<2> Item. Omnis virtus vel est moralis vel intellectualis; sed fortitudo non est virtus moralis nec intellectualis; ideo etc. Maior de se patet. Probatio mi-

(P)$V^2V^3V^4$

120 habent V^2] *om.* V^3 (*aliter* PV^4) **122** hic inferius *coni.*] *inv.* V^2V^3 (hic motus inferius V^4) **129** vt aliter *coni. ex* V^4] simpliciter V^2V^3

127 Tholomeus] cf. ps.–Ptolomaeus, *Centiloquium*, verbum 8 (ed. Ven. 1493, fol. 107vb): «Anima sapiens ita adiuuabit opus stellarum quemadmodum seminator fortitudines naturales»; sententia 'homo sapiens dominatur astris' Ptolomaeo adscribit Albertus, *De fato*, art. 2 (ed. Colon. t. XVII.1, p. 69, uu. 68–69, cf. etiam adn. ad loc.); Thomas uero eandem sententiam adscribit tum Ptolomaeo (*In II Sent.*, d. 25, qu. 1, art. 2, ad quintum; Ia IIae, 9, 5, ad tertium; *De sortibus*, cap. 4), tum 'astrologis' (Ia, 115, 4, ad tertium), tum Aristoteli (*Super Evangelium. S. Ioannis Lectura*, II, 1, ed. Taurini–Romae p. 70a). **5** omnis virtus…anime] cf. *supra*, qu. 51.

noris. Primo quod fortitudo non sit virtus intellectualis: istud apparet, quia non est ars nec scientia nec sapientia nec prudentia nec intellectus, que sunt virtutes intellectuales. Nec etiam est virtus moralis: quia omnis virtus moralis consistit in medio; modo fortitudo non consistit in medio, immo in extremo, quia est circa maxime terribilia.

In oppositum est Philosophus.

Dico duo ad questionem. Primo quod fortitudo est virtus. Secundo quod est virtus moralis.

Primum declaratur sic: quia sicut dicit Philosophus, virtus est que habentem perficit et eius opus bonum reddit, quia ex quo virtus est vltimum potentie, et illud quod est vltimum potentie facit operationem bonam et perfectam, ideo virtus facit operationem perfectam et bonam; sed non est operatio perfecta et bona nisi ab aliquo perfecto agente; ideo virtus perficit illud cuius est virtus; et ideo dicit quod virtus est que habentem perficit et eius opus bonum reddit. Secundo est notandum quod aliquis retrahitur a bona operatione propter duo, siue propter duas causas: vna causa potest esse propter delectationes: quando enim aliquis delectatur plus quam oportet retrahitur a bona operatione et a recta ratione; aliquando autem dimittit aliquis quod bonum est et rectam rationem propter tristitiam. Tunc arguo: ille habitus qui facit aliquem bonum et bene operari secundum rectam rationem est virtus; modo fortitudo facit aliquem bonum, et facit bonum operari secundum rectam rationem circa materiam propriam fortitudinis; ideo etc. Maior apparet per diffinitionem virtutis. Minor apparet: quia per fortitudinem aliquis agreditur terribilia in quibus mors eminet quando oportet et secundum quod oportet secundum regulam rationis; ergo fortitudo facit aliquem operari secundum regulam rationis.

Secundum declaratur: quia illa virtus est moralis que generatur ex assuefactione in bonis operationibus; <sed fortitudo est huiusmodi; ideo etc. Maior patet>: quia sicut dicit Philosophus, virtus moralis nomen accepit a more, idest a consuetudine, <et ideo illa virtus que generatur ex assuefactione> in bonis operationibus est moralis. Minor declaratur: quia fortitudo generatur ex consuetudine in bonis operationibus, quia generatur ex hoc quod aliquis frequenter propter bona communitatis et bona diuina agreditur terribilia in quibus mors eminet; ergo fortitudo est virtus moralis.

18 eius opus PV^2] *inv.* V^{3}V^4 **27** aliquem *coni. ex* PV^4] aliquod V^{2}V^3 **35–36** sed…patet] *suppl. ex* V^4 **36** nomen accepit *coni. ex* V^4] nomina accipit V^2 *om.* V^3 **37** et…assuefactione] *suppl. ex* V^4 **38** Minor declaratur: quia *coni. ex* V^4] modo V^{2}V^3

11 virtutes intellectuales] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16–17. **11–12** omnis virtus…medio] cf. *supra*, qu. 52. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1115 a 6–7. **17** Philosophus] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **18** virtus…potentie] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **36** Philosophus] cf. *supra*, qu. 42, u. 13 cum adn.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quod non est habitus anime non est virtus, fortitudo est huiusmodi etc., propter istam rationem est notandum quod fortitudo potest considerari tripliciter: vno modo potest considerari secundum quod est dispositio quedam corporalis, et sic non est virtus moralis, sed bene talis dispositio corporalis cooperatur ad fortitudinem que est virtus moralis, quia ex hoc quod aliquis habet magna extrema et fortia magis inclinatur ad agrediendum terribilia. Alio modo dicitur fortitudo pro constantia et firmitate alicuius in bonis operationibus, et sic non est virtus moralis, immo est dispositio conueniens ad omnem virtutem moralem, quia ad omnes virtutes morales requiritur perseueranter et constanter operari. Tertio modo potest sumi vt est habitus quidam anime secundum quem aliquis agreditur terribilia in quibus pericula mortis eminent, et hoc secundum quod recta ratio dictat, scilicet vt oportet et quando oportet, et isto modo fortitudo est virtus moralis. Tunc ad rationem. Cum dicitur: quod non est habitus anime non est virtus, conceditur. Et cum dicitur: fortitudo non est habitus anime sed corporis, verum est primo modo sumpta, sed fortitudo sumpta tertio modo bene est habitus anime, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: aut est virtus moralis aut intellectualis, dico quod est virtus moralis. Et cum dicitur quod omnis virtus moralis consistit in medio, verum est, in medio rationis, et non oportet quod consistat in medio rei; sicut magnanimitas et magnificentia consistunt circa maxima dona et honores, et ita existent circa extremum rei, tamen consistunt in medio rationis, quia habent esse circa maxima dona et honores maximos ex hoc quod aliquis operatur secundum quod oportet et quando oportet et sic de aliis circumstantiis. Et cum dicitur: fortitudo non consistit in medio, verum est, in medio rei, tamen consistit in medio rationis [sed] ex eo quod aliquis agreditur terribilia maxima, scilicet in quibus mors eminet, quando oportet et secundum quod oportet secundum regulam rationis.

<Qvestio 76>

Consequenter queritur vtrum fortitudo habeat esse circa terribilia.
Arguitur quod non.

(P)$V^2V^3V^4$ (uu. 1–37)

52 agreditur *coni. ex* V^4] egreditur V^2V^3 **62** consistunt *coni. ex* V^4] consistit V^2V^3 **67** sed V^2V^3] *secl. cum* V^4

61 in medio…rei] cf. *supra*, qu. 53.

<1> Quia fortitudo debet esse habitus in medietate consistens; modo circa maxima terribilia non est medietas, immo sunt extrema; ergo circa ista non habet esse fortitudo.

<2> Item. Fortitudo habet esse circa maxima mala; modo maximum malum est infamia, quia, vt dicit Seneca, infamia est maius malum quam mors, vnde maximum malum quod potest esse est quod aliquis sit infamis et denigratus quoad animam; ergo circa infamiam magis habet esse fortitudo quam circa maxime terribilia.

<3> Item. Probatur quod fortitudo non sit circa mortem: quia circa illud quod est finis omnium operationum humanarum non habet esse virtus vel operatio virtutis; modo mors est terminus et finis omnium operationum humanarum et vite humane; <ideo> etc.

<4> Item. Sicut mors est terribilis, ita est egritudo et inopia; ergo si fortitudo est circa mortem, eodem modo erit circa inopiam et egritudinem; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod fortitudo habet esse circa maxime terribilia et circa mortem.

Quia fortitudo, cum sit virtus, debet esse circa vltimum terribile; vltimum autem quod debet homo perterrere est periculum mortis, quia in morte maxime homo affligitur et angustiatur; quare habet esse circa periculum quod est in morte. Et non habet esse circa quamcumque mortem, quia si aliquis moriatur propter modicum lucrum et exponat se periculis mortis, iste non dicitur vere fortis, sicut sunt stipendarii qui exponunt vitam suam periculis propter modica bona; etiam illi qui mortem sustinent propter tristitias et angustias fugiendas, sunt illi qui suspendunt se vel submergunt vel alio modo se occidunt, isti non debent dici fortes, immo sunt inconstantes animi et molles, et debent multum vituperari. Sed fortitudo vera habet esse circa mortem que est in bello, et hoc propter defensionem boni communitatis et diuini: circa talem actum agrediendi terribilia in quibus talis mors eminet consistit fortitudo. Et adhuc circa talia maxime consistit fortitudo: circa pericula quasi repentina, quia quando aliquis preuidet pericula mortis que debet sustinere, ita quod per deliberationem potest deliberare multa, iste non dicetur fortis sicut ille qui statim pericula repentina mortis sustinet secundum regulam rationis, quia ille qui repente se periculis mortis exponit non potest deliberare de illa morte quam debet sustinere.

14 ideo] *suppl. ex* V^4 **18** circa maxime *coni. ex* PV^4] *inv.* V^2V^3 **30** hoc propter *coni. ex* V^4] *inv.* V^2V^3 **30** communitatis *coni. ex* PV^4] communicant V^2V^3

7 Seneca] loc. non inuentum. **13–14** mors…humane] cf. *Eth. Nic.* III, 1115 a 26–27. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1115 a 24–27. **20** fortitudo…terribile] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **23–31** Et non habet…fortitudo] cf. *Eth. Nic.* III, 1115 a 28–32. **32** circa…repentina] cf. *Eth. Nic.* III, 1115 a 34; 1117 a 17–22.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: fortitudo est habitus in medietate consistens, verum est: in medietate secundum rem vel secundum rationem. Et cum dicitur: fortitudo non consistit in medietate, siue circa maxima terribilia non est medietas, dico quod immo circa ista est medietas rationis licet non sit circa ea medietas rei.

Ad aliam. Cum dicitur: fortitudo habet esse circa maxima mala, modo infamia est maximum malum etc., dico quod maximum malum potest intelligi dupliciter: vel maximum malum, idest maxime afflictiuum, vel maxime malum, idest maxime dampnosum; modo fortitudo habet esse circa maximum malum, idest maxime afflictiuum; modo maxime afflictiuum est mors, quia mors maxime affligit, sed infamia est maximum malum, idest maxime dampnosum.

Ad aliam. Cum dicitur: circa illud quod est finis omnium operationum non habet esse operatio virtutis, dico quod circa illud quod est finis et terminus omnium operationum humanarum secundum quod est terminus istarum, ita quod nulla operatio potest esse ibi, verum est quod circa istud vt sic non habet esse virtus vel operatio virtutis. Et cum dicitur: mors est finis et terminus omnium humanarum operationum, dico quod mortem nos possumus dupliciter considerare, vt dicit Albertus: vel secundum suam substantiam, et sic mors est terminus vite, vel quantum ad causam mortis secundum pericula que sunt causa mortis, et in talibus periculis bene sunt alique operationes circa mortem, et in istis est maxime fortitudo siue circa ista.

Ad aliam. Cum dicitur: sicut mors est terribilis ita egritudo et inopia etc., dico quod circa ista non est fortitudo quia ista non sunt maxime terribilia; etiam ista aliquando non sunt in potestate nostra, et ideo ista agredi vel sustinere non facit fortitudinem; vel circa inopiam, quod aliquis ibi se habeat vt debet, istud magis est ad liberalitatem.

<Qvestio 77>

Consequenter queritur vtrum in actu fortitudinis habeat esse delectatio.

Arguitur quod non.

<1> Quia in illo actu in quo est maxima tristitia non habet esse delectatio; modo in actu fortitudinis habet esse maxima tristitia; ideo etc. Maior patet: quia delectatio et tristitia contrariantur; modo illa que contrariantur non

(P)V^2V^3

41 medietas[1] *coni. ex* P] medi[ta] V^2 me[ta] V^3 **55–56** mors est V^3] *inv.* V^2 **58** est maxime V^3] *inv.* V^2

55 Albertus] *Super Ethica* III, 9 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 182, uu. 45–50).

possunt simul esse. Minor patet: quia in actu fortitudinis, que consistit in actibus bellicis, sunt ictus, flagellationes et percussiones; modo ista inducunt tristitiam et dolorem; quare etc.

<2> Item. In illo actu habet esse maxima tristitia, quando aliquis cognoscit se priuari maximo bono, et per consequens ibi non est delectatio; modo in actu fortitudinis aliquis cognoscit se priuari maximo bono, quia cognoscit se priuari vita virtuosa in illo actu qui consistit circa pericula mortis; modo talis vita virtuosa est maximum bonum; ergo cognoscit se priuari maximo bono; quare etc.

Oppositum arguitur. Quia omnis operatio que procedit ex habitu fit cum delectatione; modo operatio fortitudinis procedit ex habitu; ergo actus fortitudinis facit delectationem. Maior apparet per Philosophum II huius, qui dicit quod signum habitus generati est quod aliquis operetur cum delectatione. Minor patet: nam operatio fortitudinis procedit ex habitu, scilicet ex habitu fortitudinis.

Item. Omnes operationes secundum virtutem inducunt delectationem; modo operationes fortitudinis fiunt secundum virtutem, quia fortitudo est quedam virtus; ergo operationes fortitudinis inducunt delectationem. Maior patet per Philosophum II huius. Minor patet de se.

Dico duo ad istam questionem. Primo: quod in actu fortitudinis habet esse tristitia et mentalis et corporalis. Secundo dico quod in actu fortitudinis est delectatio maior quam tristitia, licet obfuscatur aliqualiter tristitia et dolore.

Primum declaratur sic: quia tristitia causatur ex hoc quod aliquis cognoscit se priuari aliquo bono; modo in actu fortitudinis aliquis cognoscit se priuari maximo bono, quia cognoscit se priuari vita virtuosa: nam vita sua est virtuosa et optima; modo in actu fortitudinis, agrediendo terribilia et pericula in quibus mors eminet pro bono communi, aliquis cognoscit se priuari ista vita virtuosa; ideo ex hoc necessario habet tristitiam mentalem. Habet etiam in isto actu tristitiam corporalem: quia in isto actu fortitudinis aliquis sustinet percussiones, flagellationes et ictus et multos dolores; modo omnia ista inducunt tristitiam corporalem; ergo in actu fortitudinis aliquis habet tristitiam et corporalem et mentalem.

Secundum declaratur: quia quando aliquis cognoscit se exercere actum optimum virtutis necesse est quod ipse delectetur; modo fortis in actu fortitudinis cognoscit se exercere actum optimum; ideo etc. Maior patet: quia in hoc quod aliquis se cognoscit exercere actum optimum, cognoscit se esse coniunc-

16–17 fortitudinis V^3] delectationis V^2 **25** istam questionem V^3] *inv.* V^2 **35** omnia ista] *inv.* V^2

10–12 in actu…mortis] *Eth. Nic.* III, 1117 b 9–13. **17** II huius] *Eth. Nic.* II, 1104 b 3–9. **24** II huius] cf. *supra*, u. 17 cum adn.

tum actui conuenientissimo sibi, quia actus virtutis conuenientissimus est habenti virtutem; modo ex coniunctione conuenientis cum conuenienti causatur delectatio; ideo etc. Minor patet de se.

Et dico quod ista delectatio in operatione siue in actu fortitudinis maior est quam sit tristitia: quia quandocumque aliquis non retrahatur ab aliqua operatione propter quamcumque tristitiam, necesse est quod magis delectetur in operatione quam tristetur; modo aliquis fortis non retrahitur ab operatione siue actu fortitudinis propter quamcumque tristitiam; ergo magis delectatur in illa operatione quam tristatur. Maior apparet: quia si magis tristaretur aliquis in aliqua operatione quam delectaretur, tunc propter tristitiam superhabundantem dimitteret illam operationem et retraheretur ab illa operatione; et ideo cum fortis non dimittat operari secundum fortitudinem, immo mortem vult sustinere pro bono communitatis et pro bono diuino, ideo maiorem habet delectationem quam tristitiam. Vnde notandum quod licet in isto actu fortitudinis aliquis habeat tristitiam quantum ad sensus exteriores, tamen quia cognoscit se in tota vita sua non posse maiorem actum exercere vel meliorem quam sustinere mortem pro bono diuino et communi, ideo maxime in tali actu delectatur, ita quod maior est sua delectatio in isto actu quam sit sua tristitia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in illo actu in quo est maxima tristitia non est delectatio, quia delectatio et tristitia contrariantur, dico quod delectatio et tristitia possunt esse simul attendendo ad diuersa; modo in actu fortitudinis tristatur aliquis quantum ad sensus exteriores et inquantum percipit se priuari vita optima et virtuosa, sed inquantum percipit per rationem se acquirere bonum optimum, quia percipit se finire vitam suam in perseuerantia in operatione virtutis, in hoc maxime ipse delectatur. Quando ergo dicitur: vbi est tristitia non est delectatio, verum est ea parte qua est tristitia, tamen ex alia parte potest esse ibi delectatio, scilicet inquantum percipit se acquirere maximum bonum in perseuerando in operatione virtutis, quia ipse preponderat et preeligit istud bonum quod habet vel acquirit sic finiendo vitam suam omnibus aliis bonis que possit habere in tota vita sua.

Ad aliam. Cum dicitur: in isto actu est maxima tristitia quando aliquis cognoscit se priuari maximo bono, verum est, quantum ad hoc tristatur, vt concessum est, et quantum ad aliud delectatur, scilicet inquantum percipit se acquirere bonum optimum in perseuerantia in operatione virtutis, et sic in tali actu finire vitam suam propter defensionem rei publice. Et si ita est secundum

42 virtutis V^2] *om.* V^3 **50–51** Maior… delectaretur V^3 (quia si magis tristaretur quam gauderet P)] *om.* V^2 **52** operatione V^2] *om.* V^3 **56** sensus PV^3 (istos *praem.* P)] *om.* V^2 **59** actu V^2] casu V^3 **61** tristitia[1] V^2] *om.* V^3 **62** modo V^3] vnde V^2 **66** maxime ipse V^3] *inv.* V^2 **74** et V^3] sed V^2

43–44 ex coniunctione… delectatio] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn.

philosophos, scilicet quod in actu fortitudinis debet homo maxime delectari, et hoc in agrediendo terribilia et pericula in quibus mors eminet propter defensionem rei pubblice, qui quidem philosophi, saltem aliqui vel multi, non expectabant aliam vitam post mortem, multo magis debet aliquis ita facere secundum fidem nostram, scilicet mortem sustinere antequam vitam virtuosam dimittat, quia ex operatione virtuosa expectat premium post mortem, et sic fecerunt sancti martires, qui maxime mortem voluerunt sustinere et pati quam aliquod peccatum facerent.

<Qvestio 78>

Consequenter queritur circa temperantiam, vtrum temperantia sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia nulla virtus est contra inclinationem naturalem; sed temperantia est contra inclinationem naturalem; ideo etc. Maior patet per Philosophum in II huius: dicit enim quod nos sumus apti nati ad virtutes naturaliter, et ideo nulla virtus inest nobis contra inclinationem naturalem. Minor patet: quia vnusquisque homo naturaliter inclinatur ad actus illos qui per temperantiam diminuuntur, scilicet ad actus venereorum et cibi et potus; quare etc.

<2> Item. Secundum Philosophum VI huius, qui habet vnam virtutem habet omnes; sed qui habet temperantiam non habet omnes virtutes, quia Philosophus dicit quod aliquis potest esse temperatus et in bello timidus; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod temperantia est virtus.

Quia ille habitus qui regulat appetitum sensitiuum secundum rectam rationem in suis operationibus in medietate consistens, talis habitus est virtus; modo temperantia regulat appetitum sensitiuum in operationibus circa venerea, cibum et potum secundum regulam rationis, scilicet quando oportet et vt oportet et sic de aliis; ergo temperantia est virtus. Maior patet: quia virtus est habitus recta ratione regulatus. Minor de se patet.

(P)V^2V^3

77 delectari *coni.*] declinare V^2 delectare V^3 **79** philosophi V^2] *om.* V^3 **80** ita facere V^3] *inv.* V^2 **83** maxime V^3] maximam V^2 **84** facerent V^3] *om.* V^2 **9** Secundum…huius V^3] VI huius secundum Philosophum V^2 **15** regulat V^2] rectificat P recipit V^3 **19** est V^3] *om.* V^2

5 II huius] cf. *supra*, qu. 45, u. 30 cum adn. **9** VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 30–1145 a 2; cf. *infra*, qu. 153. **10–11** Philosophus] re uera Thomas, IIa IIae, 141, 1, arg. 2. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1117 b 23–27.

Item. Virtus est habitus in medietate consistens secundum rectam rationem; modo temperantia est talis habitus in medietate consistens, scilicet quando aliquis vtitur actibus istis qui sunt circa venerea, cibum et potum, vt oportet et quando oportet secundum regulam rationis prout vir prudens determinabit secundum rationem rectam: est enim temperantia in medietate inter duas malitias, scilicet superhabundantiam et defectum, circa tales actus, quia contingit declinare ab ista medietate et vti istis actibus non secundum quod oportet nec quando oportet, et tunc habet esse superhabundantia vel defectus; ergo temperantia, que in medietate consistit, est virtus.

Item. Virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit; modo temperantia perficit ipsum temperatum, et facit opus eius bonum, quia operatio temperati est bona, quia propter hoc dicitur temperatus, quia opera eius sunt moderata et temperata; et talis operatio que est moderata et temperata est bona; quare etc.

Secundo dico quod temperantia est virtus necessaria.

Quia illa virtus est maxime necessaria, que habet esse circa maxime difficilia; modo temperantia est circa maxime difficilia, quia vnusquisque naturaliter inquantum est sensualis appetit delectabilia secundum gustum et tactum; et ideo valde necessaria est homini aliqua virtus per quam modo debito se habeat in istis actibus ad quos sic inclinatur, quia faciliter est lapsus hominis in talibus actibus vbi natura intrinseca mouet ipsum et inclinat; et ideo peccata que contingunt circa istos actus, licet sint turpiora et magis infamia aliis peccatis, tamen sunt magis excusabilia, quia homo habet principium intrinsecum inclinans et commouens ad talia peccata.

Vnde circa istas delectationes venereorum que sunt maxime difficiles habet esse temperantia: quia virtus est vltimum potentie, et ideo virtus que est circa delectationes habet esse circa maximas delectationes et que maxime hominem inclinant vt deuiet a ratione; modo iste sunt delectationes scundum gustum et tactum per quas vel ad quas homo maxime inclinatur. Et magis adhuc delectationes tactus quam gustus, et propter hoc dicebat ille Erisius quod ipse desiderabat habere collum ita longum sicut collum gruis, vt diu posset gustare delectabilia; modo gustus non habet esse in toto gutture, sed solum in lingua, sed tactus est in toto gutture.

25 enim V^2] quasi V^3 **27** et vti V^3] *om.* V^2 **33** moderata et temperata V^3] temperata et moderata V^2 **36–37** difficilia V^2V^3] delectabilia P **37** circa maxime *coni.*] *inv.* V^2 circa *om.* V^3 (maxime circa maxime P) **37** difficilia V^2V^3] delectabilia P **51** diu V^3] verum V^2

24 prout…determinabit] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2, cf. interpr. Grosseteste, rec. pura (notula interpretis uncis inclusi): «et ut utique sapiens <seu prudens> determinabit». **30** Virtus…reddit] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **46** virtus…potentie] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **49–53** Et magis…gutture] cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* III, 20, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 184, uu. 32–39.

Istius autem virtutis duplex est species secundum Augustinum, scilicet abstinentia et castitas: abstinentia est quando aliquis moderate se habet circa cibos et potus, et castitas est quando aliquis moderate se habet circa actus venereos. Sed verum est quod secundum fratrem Egidium in Regimine principum, quattuor sunt species temperantie: abstinentia, que habet esse circa cibos, et sobrietas, que habet esse quando aliquis moderate se habet circa potus, et castitas, que est moderatio circa actus venereos, et pudicitia, que est moderatio et medietas circa motus exteriores, scilicet quando aliquis non habeat motus exteriores nimis dissolutos, vnde ille qui habet istos motus exteriores nimis dissolutos vocatur impudicus, ille autem qui istos motus moderat secundum quod oportet vocatur pudicus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: nulla virtus est contra inclinationem naturalem, potest dici quod verum est quod nulla virtus est contraria inclinationi eius cuius est virtus. Et cum dicitur: temperantia est contra inclinationem naturalem hominis, dico quod non est contra inclinationem naturalem hominis vnde homo est. Et cum dicitur quod vnusquisque homo naturaliter inclinatur ad actus illos qui per temperantiam diminuuntur, dico quod homo secundum quod homo non inclinatur ad tales passiones nisi secundum quod ratio dictat [sed solum inclinatur ad istas secundum quod recta ratio dictat]. Sed bene verum est quod homo, secundum quod sensualis et brutalis est, inclinatur ad istas passiones, sed hoc non est inquantum homo est sed magis vt communicat cum brutis, et ideo ista virtus que est temperantia non est contra inclinationem hominis vnde homo, quia homo secundum quod homo debet operari secundum rationem rectam.

Ad aliam. Cum dicitur quod qui habet vnam virtutem habet omnes, istud est difficile videre, quomodo ille qui habet vnam virtutem habet omnes, sed potest dici ad presens quod qui habet vnam virtutem perfecte habet omnes quantum ad actum consequentem quamlibet virtutem, cuiusmodi est perseuerantia in operatione virtutis: istud enim est in quolibet habente virtutem perfecte. Quando ergo dicitur: qui habet vnam virtutem habet omnes, verum est quantum ad istum actum qui est operari perseueranter et non quantum ad omnes actus cuiuslibet virtutis; et ideo bene volo quod ille qui est temperatus habet istum actum, scilicet perseueranter operari, qui reperitur in qualibet vir-

54 Istius autem virtutis V^2 (Istius temperantie P)] Huiusmodi V^3 **57** quod V^2] *om.* V^3 **72–73** sed…dictat V^2V^3] *secl.* **79** vnam V^3] *om.* V^2 **81** consequentem V^2] formalem P habentem V^3 **85–86** et…actum V^3] *om.* V^2

54 secundum Augustinum] loc. non inuentum, sed cf. Thomas, IIa IIae, 151, 3, resp. (ed. Leon. t. X, p. 194b): «castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum». **57** in Regimine principum] *De reg. princ.* I, pars II, cap. 15 (ed. Romae 1607, p. 93); qui vero pendet a Thoma, IIa IIae, 143, art. un., resp. **73–75** homo…brutis] cf. *Eth. Nic.* III, 1118 a 23–26; 1118 b 2–4.

tute. Et cum dicitur quod ille qui est temperatus potest esse timidus, dico quod non oportet quod habeat actum proprium ipsius fortis vel aliorum virtuosorum, tamen habet actum istum, qui est perseueranter operari, qui competit ipsi forti; ideo potest dici habere omnem virtutem isto modo. Vel potest dici sicut Philosophus ibi intendit, quod qui habet vnam virtutem habet omnes, et hoc secundum quod sunt colligate in prudentia, quia nullus potest habere aliquam virtutem perfecte nisi habeat prudentiam circa operationem illius virtutis; modo si habeat prudentiam habet omnes. Et cum dicitur: iste qui habet temperantiam non habet omnes virtutes, dico quod iste qui est temperatus oportet quod habeat alias virtutes vt sunt colligate cum temperantia in prudentia; sed si imperfecte habeat aliquis virtutem aliquam, non oportet quod habeat omnes alias virtutes.

<Qvestio 79>

Consequenter queritur vtrum temperantia sit melior virtus et dignior quam fortitudo et iustitia.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illa virtus que est circa difficilius est melior virtus et dignior; modo temperantia est circa difficilius quam fortitudo et iustitia; ideo etc. Maior patet: quia illud quod retrahit hominem ab eo quod est difficilius, talis virtus est magis necessaria. Minor patet: quia temperantia est circa delectationes sensuales ad quas homo inclinatur per naturam, scilicet ad delectationes sensuales cibi et potus; et ideo difficilius est quod aliquis abstineat a talibus delectationibus quam quod agrediatur terribilia secundum quod oportet vel distribuat vnicuique quod suum est.

<2> Item. Illa virtus que est communior est melior; sed temperantia est communior quam fortitudo et iustitia; ideo etc. Maior patet: quia quanto virtus est communior, tanto est melior. Minor apparet: quia obiectum temperantie est communius quam obiectum fortitudinis et iustitie, quia obiecti temperantie sunt delectationes cibi et potus et venereorum; modo iste delectationes frequentissime nobis eueniunt, obiectum autem fortitudinis et iustitie non eueniunt ita frequenter nobis: raro aliquis intrat pericula mortis in bellicis; er-

(P)V^2V^3

88 habeat V^3] vt V^2 **90** omnem V^2] hominem V^3 **93** virtutem V^2] *om.* V^3 **97** imperfecte V^2] perfecte V^3 **97** oportet V^3] *om.* V^2 **10** distribuat *coni.* (reddat P)] distribuet V^2V^3 **13–14** quanto virtus V^3] *inv.* V^2

91 Philosophus] cf. *supra*, u. 9 cum adn. **14–15** obiectum… communius] cf. *Eth. Nic.* III, 1118 b 1.

go obiectum temperantie est communius obiecto fortitudinis et iustitie; quare etc.

In oppositum est Philosophus in I Rethoricorum.

Dicendum quod fortitudo et iustitia sunt meliores virtutes quam temperantia.

Quia ille virtutes que saluant bonum communitatis sunt meliores quam ille virtutes que sunt ordinate ad bonum persone singularis; modo iustitia et fortitudo saluant bonum communitatis, et temperantia est ordinatata ad bonum persone singularis; ideo etc. Maior patet I huius in prohemio, vbi dicitur quod bonum communitatis est diuinius bonum et melius quam bonum vnius persone singularis, et ideo quod tale bonum communitatis saluat est virtus melior quam illa que saluat bonum vnius persone. Minor patet: quia fortitudo est quando aliquis sustinet pericula mortis in bellis pro communitate; modo istud facit aliquis ad saluandum bonum communitatis; ideo fortitudo saluat bonum communitatis. Etiam iustitia, que consistit in distribuendo alteri secundum quod equum est, ista saluat pacem inter ciues, et ideo bonum communitatis saluat. Sed temperantia consistit in hoc quod aliquis sit temperatus et habeat se vt oportet circa delectationes sensuales; modo ista medietas circa tales delectationes solum est bonum ipsi temperato et non communitati; quare etc.

Verumptamen est intelligendum quod temperantia dicitur magis honorabilis et decora quam sit fortitudo non quia sit dignior et melior fortitudine, sed quia retrahit hominem ab actu turpiori: quia opera ipsius intemperati, scilicet vti istis delectationibus cibi et potus et venereorum, sunt multum vilia et seruilia et bestialia et puerilia, vt dicit Philosophus, et ideo illud per quod homo retrahitur ab istis est valde honestum et decorum; et ideo dicitur temperantia magis decora quam fortitudo et iustitia; tamen iste sunt digniores et meliores.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa virtus que est circa difficilius est melior, dicendum quod non est verum, quia non dicitur melior propter hoc quod sit circa difficilius, sed quia facit ad aliquid dignius et melius, et ideo licet temperantia sit circa difficilia, quia difficile est pugnare contra passiones que sunt quasi connaturales nobis, non oportet quod sit melior fortitudine et iustitia, quia iste faciunt ad aliquid melius et dignius, scilicet ad salutem boni communitatis.

Ad aliam. Illa virtus que est communior est melior, dico quod virtutem aliquam esse communiorem alia potest intelligi dupliciter: vel quod sit commu-

36 habeat *coni.*] habet V^2V^3 **43** et^2 V^3] *om.* V^2 **43** per V^3] *om.* V^2 **54–55** communius *coni.*] communis V^2V^3

21 I Rethoricorum] *Rhet.* I, 1366 b 3–7. **27** I huius in prohemio] *Eth. Nic.* I, 1094 b 9–10. **43** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1118 a 25; 1119 b 3–6.

nius quoad plures personas, vel quod sit communius quia frequentius eidem persone accidit. Modo illud siue illa virtus que est communius primo modo est melior et dignior, sed illud quod est sic commune quia pluries eidem homini accidit, non oportet quod illud sit melius. Modo primo modo fortitudo est communius, quia habet esse in sustinendo mortem propter bonum multorum siue communitatis; sed secundo modo temperantia est communior et obiectum eius, quia pluries eidem persone accidit, et ideo fortitudo est melior temperantia.

<Qvestio 80>

Consequenter queritur vtrum insensibilitas sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud per quod aliquis promouetur ad bonum rationis non est vitium; sed per insensibilitatem aliquis promouetur ad bonum rationis; ideo etc. Maior patet: quia per vitium non promouetur aliquis ad bonum rationis, immo retrahitur ab illo. Minor patet per Eustratium in I huius, qui dicit quod querentem quod perfectum est oportet festinare ad extremam mortificationem irrationabilium passionum; ergo cum per insensibilitatem contingit mortificatio in istis passionibus, immo extrema mortificatio, ideo insensibilitas promouet hominem ad bonum rationis.

<2> Item. Illud per quod homo abstinet a peccato non est vitium, immo magis virtus; sed per insensibilitatem homo abstinet a peccato; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia sicut vult Philosophus I huius, quanto magis aliquis abstinet a delectationibus, tanto magis abstinet a peccato, vnde per abstinentiam a delectationibus maxime homo retrahitur a peccato; modo per insensibilitatem aliquis abstinet ab istis delectationibus; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Deinde iuxta hoc statim queratur vtrum virginitas sit virtus.

Arguitur quod non.

<3> Quia virtus consistit in medio; modo virginitas non consistit in medio, immo in extremo, quia consistit in hoc quod aliquis abstinet ab omnibus venereis, et istud est extremum; quare etc. Maior patet per Philosophum ex dif-

(P)V^2V^3

55 communius *coni. ex* P] communis V^2V^3 **56** communius *coni. ex* V^3] communis PV^2 **59** communius *coni.*] communis V^2V^3

6 per Eustratium in I huius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 6, uu. 35–47). **13** I huius] re uera *Eth. Nic.* II, 1109 b 9–12. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* III, 1119 a 5–11.

finitione virtutis in II huius. Minor patet: quia virgo nulla delectatione venerea vtitur, et ideo consistit in extremo.

Oppositum arguitur. Quia illud est virtus propter quod aliquis laudatur; modo propter virginitatem aliquis laudatur et etiam sanctificatur; ideo etc.

Dico ad istas questiones per ordinem. Et primo ad primam dico duo. Primo quod insensibilitas est vitium contrarium nature. Secundo dico quod est vitium contrarium mori siue virtuti.

Primum probatur sic: quia naturale est vnicuique delectari in illis per que sustentatur sua vita; modo insensibilitas facit aliquem non delectari in eo per quod vita humana sustentari debet, sicut in cibo et potu: habet enim esse insensibilitas quando aliquis in nullo delectatur secundum gustum et tactum; ergo insensibilitas est vitium contrarium nature; et propter hoc talis homo qui est insensibilis, qui in nullo delectatur secundum gustum et tactum, est homo agrestiset et bestialis.

Secundum declaratur: quia omne illud quod contingit esse per superhabundantiam vel defectum ab eo quod est secundum rationem rectam est contrarium virtuti; modo insensibilitas declinat a recta ratione, quia insensibilis non delectatur quando oportet nec quantum oportet delectari; et ideo est vitium contrarium virtuti. Maior patet: quia virtus habet esse secundum rationem rectam secundum quod oportet et quando oportet operando. Minor patet de se.

Verumptamen est notandum quod si aliquis delectationes vehementes que rationis iudicium impediunt velit fugere, non dicitur propter hoc insensibilis nec erit vitiosus; quia tales delectationes non fugit nec aspernatur vt non oportet, immo secundum quod oportet, quia tales delectationes vehementes oportet fugere. Et hoc quantum ad primam questionem.

De secunda questione diuerse sunt opiniones. Sed verum est quod secundum fidem nostram et veritatem habet poni quod virginitas sit virtus. Quia virgines premiantur; premium autem datur virtuti; ideo etc. Sed quid esset dicendum secundum Philosophum? Aliqui dicunt quod virginitas secundum Philosophum non est virtus, quia virginitas est omnimoda abstinentia ab omnibus actibus venereis, et ideo, vt dicunt, pertinet ad quandam insensibilitatem, scilicet quod aliquis non inclinetur aliquo modo ad tales delectationes. Verumptamen istud non habetur a Philosopho. Ideo dico ad questionem quod secundum

46 delectationes V^2] *om.* V^3 **47** oportet^1 V^3] *om.* V^2 **56** non V^2] *om.* V^3 **56** dico] duo *add.* V^3

23 in II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **36** agrestis] cf. *Eth. Nic.* II, 1104 a 24. **52–55** Aliqui…delectationes] ista est opinio condemnata Parisiis, die 7 martii 1277, quae non inuenitur in quaestionibus super *Ethicam* nobis notis; istam opinionem aduersantur, exempli gratia, Sigerus de Brabantia, *Questiones morales*, qu. 4 (ed. Bazán pp. 102–03), et Anon. (Iacobus de Duaco ?), *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 39 (Paris, BnF lat. 14698, fol. 144ra–va).

fidem et veritatem, et potest etiam sustineri secundum Philosophum, quod virginitas est virtus.

Et potest istud probari dupliciter.

Primo sic: quia ille habitus per quem aliquis abstinet ab operationibus turpibus et peruersis secundum quod oportet est virtus; modo virginitas est habitus per quem aliquis aspernatur turpes operationes circa venerea: nam ille operationes sunt valde turpes, sunt enim bestiales et sensuales, nam istud est commune hominibus et brutis; ergo virginitas est virtus.

Item. Illud per quod conseruatur bonum rationis est virtus, quia qui sic facit, facit secundum rationem rectam; modo per virginitatem homo conseruat bonum rationis, quia impossibile est vel saltem difficile aliquem vtentem delectationibus venereorum contemplari contemplatione recta, quia vt dicit Armannus in abreuiatione sua in VII huius, desideria actum rationis absorbent abissum, et loquitur ibi maxime de desideriis venereis, et etiam Philosophus ibi dicit quod ille delectationes maxime perturbant existimationem sapientis; per abstinentiam ergo a talibus delectationibus potest aliquis melius et rectius contemplationi vacare, que quidem abstinentia habet esse per virginitatem; et ideo virginitas est virtus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud per quod aliquis promouetur ad bonum rationis non est vitium, concedo. Et cum dicitur quod per insensibilitatem aliquis promouetur ad bonum rationis, falsum est. Et cum probatur per Eustratium, qui dicit quod querentem quod perfectum est oportet etc. ad extrema mortificationem irrationalium passionum, dico quod ipse intelligit non quarumcumque passionum, sed passionum excedentium mortificationem, quia etiam vt dicitur IV huius, virtuosus indiget requie et ludo, et ideo non abstinens a quibuscumque passionibus facit ad istam promotionem, sed abstinens a superfluis et excedentibus passionibus. Etiam quantum ad virginitatem, secundum quod aliquis abstinet a delectationibus venereis simpliciter, et hoc secundum rationem rectam, quia hoc facit vt possit contemplationi veritatis vacare, istud non est vitium, quia hoc fit secundum rectam rationem.

Ad aliam. Cum dicitur: illud per quod homo abstinet a peccato non est vitium, verum est secundum quod huiusmodi. Et cum dicitur quod per insensibilitatem abstinet homo a peccato, non est verum, quia ad virtuosum non pertinet abstinentia ab omni delectatione, sed solum a delectationibus impedientibus vsum et iudicium rationis.

63 operationes sunt V^2] *inv.* V^3 **68–69** Armannus V^2V^3] Hermandus P **69–70** desideria…abissum V^2V^3] desideria absorbent actum rationis P **79** ipse V^2] non V^3 **87** a peccato V^3] *om.* V^2 **88** verum est V^2] *om.* V^3

69 in abreuiatione sua] cf. *supra*, Introduzione, pp. 126ss. **70** Philosophus] cf. *supra*, qu. 30 u. 6 cum adn. **81** IV huius] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 3–4.

Ad aliam. Cum dicitur: virtus consistit in medio, verum est: in medio secundum rationem et non secundum rem. Et cum dicitur: virginitas non est in medio sed in extremo, dico quod est in extremo secundum rem, est tamen in medio secundum rationem, quia per virginitatem aliquis abstinet a delectationibus venereis secundum quod oportet et vt oportet, vt possit contemplationi veritatis vacare.

95 per virginitatem V^3] virginitas V^2

<Liber IV>

<Qvestio 81>

Consequenter queritur circa IV huius, et primo vtrum liberalitas sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia qui habet vnam virtutem habet omnes; sed qui habet liberalitatem non habet omnes virtutes; ideo etc. Maior patet per Philosophum VI huius. Minor patet per Philosophum, qui dicit quod aliquis liberalis potest esse timidus in bello; ergo liberalis potest carere aliis virtutibus.

<2> Item. Omnis virtus ordinatur ad felicitatem; sed liberalitas non ordinatur ad felicitatem; ideo etc. Maior patet per Philosophum I huius: dicit enim quod omnis virtus in felicitatem ordinatur. Minor declaratur: quia illud per quod consumuntur instrumenta siue organa felicitatis non potest ordinari ad felicitatem; modo per liberalitatem consumuntur organa felicitatis, idest diuitie exteriores: iste enim consumuntur per liberalitatem, quia liberalis illas diuitias distribuit; modo ille diuitie sunt organa felicitatis; ideo etc.

<3> Item. Nulla virtus est contraria naturali inclinationi alicuius; modo liberalitas contrariatur naturali inclinationi hominis; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia inclinatio naturalis vniuscuiusque magis est ad seipsum quam ad alium; modo liberalis magis respicit alium quam seipsum, quia, vt dicit Philosophus, liberalis plus dat aliis quam retineat sibi, et ita magis respicit ad alium quam seipsum; quare etc.

<4> Item. Omnis virtus est circa operationes vel circa passiones; sed liberalitas non est circa operationes nec circa passiones; ideo etc. Maior apparet per Philosophum. Minor patet: quia liberalitas est circa diuitias; modo diuitie non sunt operationes nec passiones; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod liberalitas sit virtus.

Dico quod liberalitas est virtus.

(P)V^2V^3

18 retineat *coni. ex* P] retinet V^2V^3 **24** sit virtus V^2] *om.* V^3

---

4 VI huius] cf. *supra*, qu. 78, u. 9 cum adn.; *infra*, qu. 153. **5** per Philosophum] *Eth. Nic.* III, 1115 a 20–21. **8** I huius] *Eth. Nic.* I, 1097 b 2–3. **18** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1120 b 4–6. **21–22** per Philosophum] *Eth. Nic.* II, 1106 b 16–17. **24** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1119 b 22.

Quia in quibuscumque contingit bene vti et male vti, bonus vsus pertinet ad virtutem; sed diuitiis contingit bene vti et male vti; ergo bonus vsus diuitiarum pertinet ad virtutem; sed bonus vsus diuitiarum est actus liberalitatis; ergo liberalitas est virtus.

Item. Sicut apparet ex diffinitione virtutis II huius, virtus est que habentem perficit et eius opus bonum reddit; modo liberalitas perficit hominem et facit operationem eius bonam; ideo est virtus per locum a diffinitione. Maior patet per diffinitionem virtutis. Minor declaratur: quia eo quod aliquis est liberalis in dando vt oportet et in recipiendo vt oportet, ex hoc aliquis fit bonus et bene operatur circa diuitias, quia tunc operatur secundum rectam rationem; modo quando aliquis operatur secundum rectam rationem, ipse operatur bene; et ideo liberalitas perficit hominem et facit eius operationem bonam; ideo etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: qui habet vnam virtutem habet omnes; verum est, qui habet vnam virtutem perfecte habet omnes vt sunt connexe in prudentia, sed ille qui habet vnam virtutem inchoatiue et imperfecte, non oportet quod habeat omnes virtutes; sed quare est ita, scilicet quod qui habet vnam virtutem habet omnes, istud apparebit in VI huius, et causa potest esse quia qui habet vnam virtutem perfecte habet perfectam prudentiam, et qui habet perfectam prudentiam oportet quod habeat omnes alias virtutes, quia prudentia est directiua omnium virtutum. Et cum dicitur quod ille qui est liberalis potest esse timidus in bello, dico quod aliquis non habet perfecte habitum liberalitatis quin habeat habitum aliarum virtutum vt sunt connexe in prudentia; imperfecte tamen potest aliquis habere habitum liberalitatis vel alterius virtutis non habendo alias virtutes, et sic intelligit Philosophus quando dicit quod ille qui est liberalis potest esse timidus in bello.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus ordinatur ad felicitatem, concedo. Et cum dicitur: liberalitas non ordinatur ad felicitatem, falsum est. Et cum probatur quod liberalis consumit instrumenta et organa felicitatis quia distribuit diuitias, dico quod liberalis distribuit diuitias secundum regulam rationis et vt oportet, retinendo sibi necessaria ad hoc vt ordinetur in felicitatem; modo ille qui sic facit non corrumpit felicitatem; ideo etc.

Ad aliam. Cum dicitur: nulla virtus est contraria inclinationi naturali alicuius, conceditur. Et cum dicitur: liberalitas est contra inclinationem naturalem hominis, falsum est. Et cum probatur: quia vnusquisque homo magis naturaliter respicit seipsum quam quemcumque alium, concedo. Et cum probatur: liberalis magis respicit alios quam seipsum, dico quod non est verum,

42 habet^{2} V^{3}] vult V^{2} **44** alias virtutes V^{3}] *inv.* V^{2} **56** corrumpit *coni. ex* P] corrigit V^{2} cori^{at} V^{3}

30 II huius] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **42** in VI huius] cf. *supra*, qu. 78, u. 9 cum adn.; *infra*, qu. 153. **49** Philosophus] cf. *supra*, u. 5.

quia licet liberalis det plura aliis quam sibi retineat, quia plura sunt quibus plures indigent quam quibus vnus solus indiget, tamen liberalis plura sibi retinet quam det vni soli; et ideo magis respicit seipsum quam alium.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus est circa operationes et passiones, conceditur, sicut circa materiam immediatam. Et cum dicitur: liberalitas circa nullam istarum est, dico quod immo, sicut circa materiam immediatam: nam liberalitas est moderatiua passionum et ardorum et concupiscentie circa diuitias.

<Qvestio 82>

Consequenter queritur vtrum liberalitas habeat esse circa diuitias vel pecunias.

Arguitur quod non.

<1> Quia circa eandem materiam non habent esse diuerse virtutes; modo iustitia, que est distincta virtus a liberalitate, habet esse circa pecunias, vt dicit Philosophus V huius; ideo etc.

<2> Item. Omnis virtus habet esse circa passiones vel operationes; modo diuitie non sunt passiones nec operationes; ergo nulla virtus habet esse circa diuitias, quare nec liberalitas. Maior patet per Philosophum II huius. Minor de se patet.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod liberalitas habet esse circa pecunias, et intelligit per pecunias omnes diuitias que possunt nummismate mensurari.

Dicendum quod liberalitas habet esse circa diuitias et bona exteriora quecumque que sunt talia quod possunt per pecuniam emi.

Quia liberalitas consistit in emissione bonorum ad alterum secundum quod oportet et recipiendo ea, ergo tunc liberalitas habet esse circa illa bona que possunt sic emitti ab vno in alterum; modo illa que sic possunt emitti ab vno in alterum sunt diuitie et bona exteriora, quia bona interiora sic non possunt emitti ab vno in alterum; ergo circa ista bona exteriora siue diuitias habet esse liberalitas.

Item. Liberalitas habet esse circa illam materiam circa quam liberalis laudatur, quia virtuosus laudatur circa propriam materiam; modo liberalis laudatur

(P)V²V³

64 det *coni. ex* P] dat V²V³ **4** esse diuerse V³] *inv.* V² **5** que V²] *om.* V³

6 V huius] *Eth. Nic.* V, 1131 b 30–31. **9** II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 16–17. **11** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1119 b 22; 1119 b 25–26.

circa diuitias exteriores: in hoc enim quod liberalis distribuit istas diuitias exteriores aliis secundum quod oportet et retinet eas vt oportet laudatur, et non laudatur nec in actibus bellicis nec in actibus temperantie; ergo circa diuitias exteriores habet esse liberalitas.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: circa eandem materiam non habent esse diuerse virtutes, concedo, vel saltem non habent esse circa eandem materiam eodem modo consideratam, sed circa eandem materiam diuersimode consideratam possunt esse diuerse virtutes. Et cum dicitur quod iustitia habet esse circa diuitias exteriores, dico quod iustitia et liberalitas habent esse circa diuitias exteriores, diuersimode tamen, vt dicit Albertus V huius: quia iustitia habet esse circa diuitias exteriores in quadam commensuratione vel in adequatione siue equalitate tribuendo vnicuique quod suum est, liberalitas autem habet esse circa pecunias secundum se et absolute consideratas, et non vt sunt in quadam commensuratione ad alterum; ideo est circa eas absolute, dando et recipiendo secundum quod oportet.

<* * *>

<Qvestio 83>

Consequenter queritur vtrum actus liberalis sit magis accipere quam dare.

Arguitur quod actus eius sit magis accipere quam dare.

<1> Quia ille actus magis pertinet ad ipsum liberalem, qui magis regulatur prudentia, quia prudentia regulatiua est omnium virtutum; modo iste actus qui est accipere magis pertinet ad prudentiam quam dare; quare etc. Maior apparet. Minor declaratur: quia, vt Philosophus dicit, illi qui habent bona exteriora a parentibus facilius distribuunt illa bona quam illi qui a seipsis habent per acquisitionem suam, et hoc est, vt dicit Philosophus, quia illi qui bona habent a parentibus sunt inexperti indigentie, alii autem qui per se acquisiuerunt bona sunt experti indigntie; modo experientiam pertinet ad prudentiam; ergo cum isti qui sunt experti indigentie facilius et citius accipiant quam dent, ideo accipere pecunias magis pertinet ad prudentiam quam dare eas, et dare magis pertinet ad inexperientiam, quia illi qui dant facilius sunt inexperti indigentie.

(P)V^2V^3

28 non V^2] *om.* V^3 **32** esse V^2] *om.* V^3 **39** * * *] *hic deficit resp. ad arg. 2 (uu. 7–10), quae tamen patet ex resp. ad arg. 4 praecedentis quaestionis* (*cf. supra, qu. 81, uu. 20–23, cum resp., uu. 65–69*) alia ante soluta fuit P

33 Albertus V huius] *Super Ethica* V, 4 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 326, uu. 67–71); cf. etiam Thomas, IIa IIae, 117, 3, ad tertium. **6** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1120 b 10–12.

<2> Item. Actus alicuius virtutis non consistit in corruptione substantie circa quam est illa virtus; modo in dando corrumpitur substantia circa quam est liberalitas, eo quod <cum> aliquis dat consumit pecunias circa quas habet esse liberalitas, sed per conseruare et accipere conseruatur illa substantia, puta diuitie exteriores; ergo actus liberalis est magis in accipiendo quam in dando.

Oppositum dicit Philophus, qui dicit quod actus liberalis magis consistit in dando quam in accipiendo. Et hoc probatur ratione: quia ad virtutem magis pertinet bene agere quam bene pati; modo in hoc quod aliquis accipit, ipse patitur, et in hoc quod ipse dat vt oportet bene agit; ergo ad virtutem magis pertinet dare quam accipere; et istam rationem tangit Philosophus in littera.

Dico quod actus liberalitatis magis consistit in dando quam in accipiendo.

Et hoc probatur sic: quia actus vniuscuiusque virtutis precipuus consistit circa illud quod est difficilius in illa virtute; modo difficilius est quod aliquis det quam quod recipiat, quia magis inclinatur homo ad accipiendum quam ad dandum; ergo actus liberalitatis debet esse in dando magis quam in accipiendo. Maior apparet inductiue in omnibus virtutibus: sicut in temperantia, quia est circa delectationes, ideo habet esse circa maximas delectationes et difficiliores, que sunt delectationes tactus, et fortitudo, que est circa timores, ideo habet esse circa maximos timores, scilicet timores mortis; ergo eodem modo liberalitas, ex quo est circa pecunias, debet esse circa maximum actum et difficiliorem circa pecunias; modo actus difficilior qui est circa pecunias est dare et non accipere; ergo maior vera est.

Potest etiam probari per rationem: quia virtus est vltimum potentie, vt dicitur I Celi et Mundi; modo illud quod est vltimum potentie debet tendere in illud quod est magis arduum; ideo actus virtutis debet tendere in illud quod est magis arduum et difficlius in illa virtute, sicut si aliquis habet virtutem saltandi per 20 pedes, non dicitur quod ipse saltat per 5 vel 10 pedes, immo magis per 19. Minor apparet, scilicet quod difficilius sit dare quam accipere. Ergo actus liberalitatis magis consistit in dando quam in accipiendo.

Item. Sicut dicit Philosophus in littera, liberales maxime amantur non amore qui est propter honestum, sed amore qui est propter vtile; modo non amaretur liberalis isto amore qui est propter vtile nisi actus eius magis esset in dando quam in accipiendo; vnde quia benefactiuus est multum in dando eis, ideo amatur ab ipsis, sed per hoc quod ipse reciperet ab aliis, numquam ipse amaretur ab illis, sed quia dat eis, ideo amatur ab illis; quare actus eius magis est in dando quam in accipiendo.

16 cum] *suppl.* **16** dat V^2] das V^3 **18** in^2 V^3] *om.* V^2 **27** homo V^3] *om.* V^2 **46** eis *coni.*] eas V^2V^3 **47** ipse reciperet V^3] non reciperetur V^2

19 Philophus] *Eth. Nic.* IV, 1120 a 10–11. **23** in littera] *Eth. Nic.* IV, 1120 a 11–15. **37** I Celi et Mundi] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **43** in littera] *Eth. Nic.* IV, 1120 a 22–23.

Item. Sicut est in virtutibus naturalibus, ita est in moralibus suo modo; modo in virtutibus naturalibus ita est quod actus ille fortior et principalior est qui potest attingere ad remotius quam ille actus qui potest attingere solum ad propinquius; sicut ignis qui calefacit vsque ad maiorem spatium siue per maiorem spatium est fortior quam ille qui calefacit per minus spatium. Ergo sic debet esse in virtutibus moralibus, quod ille actus est maxime actus virtuosi secundum quem ad remotius potest se extendere; modo in dando extendit se ad remotius et non in accipiendo, quia in accipiendo respicit seipsum, sed in dando respicit multos alios a se; quare etc.

Item. Ille actus est magis actus liberalis qui est honorabilior; modo dare est honorabilius quam accipere et conseruare, vt de se patet; ergo actus liberalis est dare et non accipere.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille actus est magis actus liberalis qui magis regulatur prudentia et respicit prudentiam, conceditur. Et cum dicitur: accipere magis pertinet ad prudentiam, dico quod dare secundum quod oportet, istud magis pertinet ad prudentiam quam retinere et conseruare. Et cum dicitur quod illi qui habent diuitias a parentibus facilius dant illas quam illi qui per se eas acquisiuerunt, verum est quod illi qui habent diuitias a parentibus liberalius dant quam alii, quia difficile est quod aliqui, qui acquisiuerunt diuitias cum labore, dent secundum quod oportet, immo vt plurimum tales homines fiunt auari, et ideo statim ditantur; alii autem qui non acquisiuerunt eas cum labore citius dant. Et cum dicitur quod hoc est quia illi qui habent diuitias a parentibus sunt inexperti indigentie, alii autem sunt experti, et experientia pertinet ad prudentiam, dico quod non quecumque experintia pertinet ad prudentiam, sed experientia in eis que pertinent ad rectam rationem, et non illa experientia que non est secundum rationem rectam; modo illi qui dant secundum quod oportet bene habent experientiam secundum rectam rationem; sed illi qui habent experientiam inopie per quam non dant vt oportet, sed magis retinent, talis experientia non pertinet ad prudentiam; et ideo non oportet quod retinere et accipere magis pertineant ad prudentiam quam dare, et hoc secundum quod oportet.

Ad aliam. Cum dicitur: actus alicuius virtutis non consistit in corruptione substantie circa quam fit virtus, concedo, preter rationem. Et cum dicitur quod in dando corrumpitur substantia circa quam habet esse liberalitas, dico quod in dando liberaliter secundum quod oportet et non preter rationem retinendo necessaria et sufficentia ad vitam, non corrumpitur substantia circa quam

53 maiorem V^2] maius V^3 **53–54** maiorem V^2] maius V^3 **59** actus V^2] *om.* V^3 **67–68** diuitias a parentibus V^3] a parentibus diuitias V^2 **74** experientia V^3] prudentia V^2 **76–77** secundum…habent V^3] *om.* V^2 **79** pertineant *coni.*] pertinent V^2 pertineat V^3 **85** vitam V^2] *om.* V^3

fit liberalitas, quia liberalis non dat preter rationem, immo dat vt recta ratio dictat.

<Qvestio 84>

Consequenter queritur vtrum liberalitas sit maxima virtus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illa virtus est maxima per quam deo maxime assimilamur; sed nos maxime assimilamur deo V³ per liberalitatem; ideo etc. Maior patet: quia virtus est bonum diuinum, et ideo illa virtus per quam deo maxime assimilamur maxima virtus est. Minor declaratur: quia per liberalitatem aliquis diffundit bona sua in alios; modo diffundere bona in alios et eis bona tribuere proprium est dei; ergo per liberalitatem nos maxime assimilamur deo.

<2> Item. Illa virtus est maxima per quam homines maxime ab aliis diliguntur; modo homines maxime diliguntur per liberalitatem ab aliis; ideo etc. Maior patet: quia amicitia videtur esse propter bonum honestum et bonum simpliciter. Minor patet per Philosophum in littera: dicit enim quod homines maxime amant liberales; hoc etiam vult Boethius in libro De Consolatione.

In oppositum est Philosophus in I Rethorice, qui vult quod iustitia est maxima virtus et postea fortitudo et postea liberalitas; ergo liberalitas non est maxima virtus.

Item. Illa virtus non est maxima que non est in subiecto nobiliori; modo liberalitas non est in subiecto nobiliori, quia est in appetitu sensitiuo; alie autem virtutes, sicut prudentia, habent esse in appetitu intellectiuo; ergo liberalitas non est maxima virtus, immo sunt alie que sunt maiores.

Dicendum quod liberalitas non est maxima virtus.

Quia vnaqueque virtus tendit in aliquod bonum, sicut apparet per Philosophum in diffinitione virtutis, que est: virtus est que habentem perficit, et opus eius bonum reddit; ex hoc ergo apparet quod omnis virtus tendit in aliquod bonum; ergo quanto bonum ad quod aliqua virtus tendit est maius, tanto virtus illa est maior et dignior; modo bonum ad quod tendit [maxima] fortitudo et temperantia est maius bonum quam illud bonum ad quod tendit liberalitas;

(P)V²V³

4 assimilamur deo] *inv.* V² **23** est² V²] *om.* V³ **23–24** opus eius bonum V³] eius bonum opus V² **26** maxima V²] *secl.* (maxima…tendit *uu. 26–27 om. per hom.* V³)

12 in littera] *Eth. Nic.* IV, 1120 a 21–22. **13** De consolatione] *De consol.* II, pr. 5 (ed. Moreschini p. 200, uu. 9–10); cf. Thomas, IIa IIae, 117, 6. **14** I Rethorice] *Rhet.* I, 1366 b 4–9. **23** in diffinitione virtutis] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn.

ergo ille virtutes sunt maiores quam liberalitas et digniores. Maior de se patet. Probatio minoris, et primo de temperantia: quia tempterantia ordinatur ad moderationem passionum que sunt circa delectationes nobis innatas siue ad moderationem appetitus circa istas delectationes, liberalitas autem est ad moderandum appetitum circa diuitias et bona exteriora; modo maius bonum est quod aliquis habeat appetitum regulatum circa passiones interiores que sunt circa gustum et tactum quam quod habeat appetitum regulatum circa bona exteriora que sunt magis extrinseca; ergo temperantia est maior virtus quam liberalitas. Etiam fortitudo et iustitia sunt maiores virtutes quam liberalitas: quia bonum communitatis est bonum diuinius et maius quam bonum vnius persone singularis; modo per iustitiam et fortitudinem saluatur bonum communitatis, vnde iustitia et fortitudo in bonum communitatis vertuntur, liberalitas autem habet esse circa bonum persone singularis, scilicet ad hoc quod aliquis habeat appetitum regulatum circa diuitias exteriores; ergo liberalitas non est maxima virtus, immo ille que dicte sunt sunt maiores.

Verumptamen intelligendum est quod verum est quod per liberalitatem aliquis retrahitur a cura bonorum exteriorum; modo per istam curam bonorum exteriorum homo maxime impeditur a contemplatione veritatis, et ideo liberalitas est multum decora et honesta; sed licet ita sit quod liberalitas ordinetur ad contemplationem veritatis, tamen hoc est per accidens: non enim ordinatur per se ad bonum rationis sed per accidens, per se autem ordinatur ad spernendum bona exteriora <ad hoc> quod aliquis non habeat appetitum nimis affectuosum circa illa bona exteriora nec nimis ponet curam circa illa. Modo virtus debet denominari ab eo ad quod per se ordinatur, et non ab eo ad quod per accidens ordinatur; et ideo propter hoc non debet dici liberalitas maxima virtus, immo sunt alie maiores, vt dictum est.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa virtus est maxima per quam deo maxime assimilamur, concedatur. Et cum dicitur quod per liberalitatem maxime deo assimilamur, falsum est. Et cum probatur: quia per liberalitatem aliquis diffundit bona in alios, quod est proprium dei, dico quod liberalis et ipse deus differenter influunt bonum in alias personas: quia deus influit bonum in alias personas propter manifestationem sue bonitatis, etiam diffundit bonum in res propter bonum quod existit in rebus in quas infundit bonum, etiam deus influit bonum in alia sine deliberatione aliqua, immo simplici intuitu et sine discursu; sed liberalis influit bonum in alias personas totum aliter: non enim influit in alia bonum propter manifestationem sue bonitatis et

31 autem V^2] quod V^3 **37** diuinius V^3] alicuius V^2 **48** autem V^3] enim V^2 **49** ad hoc] *suppl.* **51** per se ordinatur V^3] ordinatur per se V^2 **61** bonum V^3] *om.* V^2 **62** personas V^2] *om.* V^3 **63** non V^3] *om.* V^2

37–38 bonum communitatis… singularis] cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 7–10.

propter gloriam acquirendam, quia iam non esset virtuosus, sed magis propter operationem virtutis; etiam non influit bonum in hominibus propter bonum quod existit in ipsis in quibus influit, sed magis propter vilipensionem istorum bonorum exteriorum: vilipendit enim liberalis ista bona exteriora; etiam influit bonum in alios homines cum deliberatione et ex electione, et ideo alia est influentia secundum quam deus influit bona in homines et secundum quam liberalis influit bona.

Ad aliam. Cum dicitur: illa virtus est maxima per quam homines ab aliis diliguntur, distinguo hic de amore: nam quidam est amor propter honestum et alius est amor propter vtile, alius etiam est amor propter delectabile, sed de isto nihil ad propositum; modo quando dicitur: illa virtus est maxima per quam homines maxime ab aliis diliguntur vel amantur, verum est si hoc sit amore propter honestum, sed si per istam homines diligantur amore qui est propter vtile, non oportet quod talis virtus sit maxima. Et cum dicitur: liberalis maxime amatur ab aliis hominibus, verum est, sed hoc non est propter honestum siue amore qui est propter honestum, immo ista amicitia est propter vtile, quia liberalis multum tribuit, et propter hoc amatur; modo talis amicitia est propter vtile et non propter honestum; ideo etc.

<Qvestio 85>

Consequenter queritur vtrum liberalis debeat plura dare quam sibi retinere.

Arguitur quod non.

<1> Quia vnusquisque debet sibi esse magis amicus quam cuicumque alteri; modo magis amico est magis dandum, secundum Philosophum VIII huius; ergo liberalis magis debet dare sibi ipsi quam alteri; modo in hoc quod retinet sibi pauciora quam det aliis non dat plura sibi ipsi quam alteri; quare etc.

<2> Item. Illud quod pertinet ad insipientiam siue fatuitatem non potest esse actus virtutis; modo dare plura aliis quam sibi retinere pertinet ad insipientiam; quare etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia ille qui dat plura aliis quam sibi ipsi maiorem curam videtur habere de aliis quam de se; modo habere maiorem curam de aliis quam de se est fatuitas et insipientia; ergo istud pertinet ad insipientiam.

(P)V^2V^3

---

64 non V^3] *om.* V^2 **78** honestum] bonum *praem.* V^2 **79** honestum] bonum *praem.* V^2 **4** VIII PV^3] IV V^2 **6** det *coni. ex* P] dat V^2V^3 **10** ipsi V^3] *om.* V^2

---

4 VIII huius] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 a 10–11.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod liberalis plura debet aliis dare quam sibi retinere.

Intelligendum quod duplicia sunt bona: nam quedam sunt bona anime, que sunt bona interiora, et quedam sunt alia bona exteriora. Modo de bonis interioribus non est questio: nam certum est quod vnusquisque ratione regulatus maxime appetit illa bona anime et interiora sibi inesse magis etiam quam cuicumque alteri, sicut sunt scientie et virtutes. Sed alia sunt bona exteriora, sicut sunt diuitie naturales vel etiam artificiales, et de istis est questio vtrum liberalis debeat plura bona talia exteriora dare quam sibi retinere.

Et dico quod sic.

Quia vnusquisque homo debet esse communicatiuus et ciuilis per naturam, vt habetur I Politicorum; et ex hoc sequitur quod vnusquisque homo naturaliter debet solum retinere illa que sunt necessaria ad vitam secundum suum statum et condicionem persone, et alia extrinesca que sunt superflua debet abicere; modo illa que sunt superflua et preter necessaria sunt vt plurimum plura quam illa que sunt necessaria ad vitam; et ideo vt in pluribus liberalis debet plura dare quam sibi retinere, quia sermones in moralibus debent esse vt in pluribus.

Verumptamen est intelligendum quod si liberalis non habeat plura superflua vltra necessaria ad vitam secundum statum et condicionem persone, tunc non debet illa que sunt sibi ad vitam necessaria elargiri nec alteri dare, sed habet illa retinere, quia magis debet de se [non] esse curiosus quam de quocumque alio; sed si habeat multa superflua exteriora vltra necessaria ad vitam secundum statum et condicionem suam, illa debet elargiri et dare tunc plura quam retinere, licet aliqui hoc non faciunt, immo retinent et necessaria ad vitam et etiam superflua et preter necessaria, et isti sunt homines inordinati qui non habent appetitum ordinatum, sed ponunt gloriam suam in diuitiis exterioribus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: vnusquisque debet esse magis sibi amicus quam cuicumque alteri, concedo. Et cum dicitur: magis amico est magis dandum, verum est secundum quod recta ratio dictat et secundum moderamen rationis, et ideo quando liberalis dat sibi necessaria ad vitam, tunc dat sibi secundum regulam et moderamen rationis, et in istis que sunt necessaria ad vitam dat plura sibi quam alteri; sed in superfluis, quando dat plura aliis quam sibi, hoc non est contra rationem, immo hoc est rationabile.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod pertinet ad insipientiam etc., concedatur. Et cum dicitur quod dare plura aliis quam sibi pertinet ad insipientiam, ve-

14 sibi V^2] *om.* V^3 **15** quod V^2] est V^3 **26** extrinesca V^2] intrinseca V^3 **29** debent V^2] oportet V^3 **34** non V^2V^3] *secl. cum* P

13 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1120 b 4–6. **24** I Politicorum] *Pol.* I, 1253 a 3–4. **29–30** sermones…vt in pluribus] cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 21–22.

rum est si hoc faciat de illis que sunt necessaria ad vitam, sed in eis que sunt superflua, que sunt plura quam sunt necessaria ad vitam, dare tunc plura quam retinere non est fatuitas, ideo istud est secundum regulam rationis.

<Qvestio 86>

Consequenter queritur circa vitia opposita liberalitati. Et primo vtrum prodigalitas sit vitium, inquirendo simul cum hoc vtrum sit magis vitium quam illiberalitas vel auaritia.

Arguitur primo quod prodigalitas non sit vitium.

<1> Quia illud non est vitium per quod remouetur impedimentum per quod retrahitur homo a bono humano, quod est bonum rationis; modo per prodigalitatem istud impedimentum boni rationis remouetur; ergo prodigalitas non est vitium. Maior patet: quia illud per quod homo deducitur ad bonum suum proprium non est vitium. Minor patet: quia per prodigalitatem remouetur habundantiam bonorum exteriorum; modo per illam habundantiam bonorum exteriorum retrahitur homo a speculatione entium diuinorum, quia qui multum est sollicitus circa ista bona exteriora non potest bene vacare speculationi veritatis.

<2> Item. Omne vitium facit aliquem prauum; prodigalitas non facit aliquem prauum; ideo etc. Maior patet: nam sicut omnis virtus facit hominem bonum, ita omnis malitia et vitium facit ipsum malum. Minor patet per Philosophum in littera, qui dicit quod prodigus non est malus, etiam non est inuirilis, vt dicit.

In oppositum est Philosophus. Et arguitur ratione: quia quod contrariatur virtuti est vitium; prodigalitas contrariatur virtuti, scilicet liberalitati; ergo etc.

Deinde queritur vtrum prodigalitas sit magis vitium quam illiberalitas.

Arguitur quod sic.

<3> Quia illud vitium in quo magis aliquis nocet sibi ipsi et non alteri est maius vitium quam illud in quo nocet alteri et non sibi ipsi; sed per illiberalitatem nocet <aliquis> alteri et non sibi; ergo etc. Maior patet: quia vnusquisque magis tenetur sibi quam alteri, et ideo illud vitium per quod peccat in se est maius vitium quam illud per quod peccat in alium. Minor patet: quia prodigus

(P)V^2V^3

23 et non alteri V^3 (quam alteri P)] *om.* V^2 **23–24** est…ipsi V^2 (maius *coni. ex* P magis V^2)] *om.* V^3 **24–25** sed…sibi V^3 (aliquis *suppl.*)] *om.* V^2 **26** illud V^3] *om.* V^2 **27** per V^3] quod illud V^2

17 in littera] *Eth. Nic.* IV, 1121 a 25–27. **19** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1121 a 10–11.

consumit bona sua, et sic peccat in se solum; illiberalis autem retinet bona sua et aliena etiam, et sic peccat solum contra alium et non contra se.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod illiberalitas est maius vitium quam prodigalitas. Et probatur ratione: quia illud vitium est minus in quo aliquis multum prodest; modo prodigus multum prodest distribuendo eis bona sua; sed illiberalis nulli prodest; ideo etc.

Dico ad istas duas questiones, et primo ad primam, quod prodigalitas est vitium. Secundo dico quoad secundam questionem quod illiberalitas est maius vitium quam prodigalitas.

Primum probatur sic: quia illud quod excedit a recta operatione secundum rationem est vitium; modo prodigalitas excedit rectam rationem in operando et dando; ergo etc. Maior patet: quia bonum solum consistit in commensuratione secundum rationem rectam; quod ergo excedit ab ista commensuratione secundum rationem rectam non est bonum, immo est vitium. Minor apparet: nam prodigus dat modo quo non oportet et quibus non oportet et que non oportet, et sic excedit a commensuratione secundum rationem rectam.

Sed est intelligendum quod prodigus potest esse tribus modis: vno modo potest esse prodigus qui omnia dat, et danda et non danda, necessaria et non necessaria, et nihil accipit, et iste prodigus de facili curatur, quia curatur per egestatem siue indigentiam, quia iste cum omnia det et nihil accipiat, statim deuenit ad paupertatem, et per consequens curabitur; etiam iste potest curari per etatem, quia etas senilis est multum tenax, et ideo quando aliquis tendit ad senectutem tendit ad tenacitatem, et ideo iste qui est sic prodigus per etatem quando fit senex poterit curari ab isto vitio. Alius est prodigus qui dat indifferenter quibuscumque, et danda et etiam non danda, et cum hoc etiam accipit vnumquodque nec curat quomodo accipiat, siue iuste siue iniuste, dummodo qualitercumque possit habere, et iste prodigus est peior primo, quia iste peccat in duobus, scilicet in accipiendo et in dando, sed prodigus primo modo dictus solum peccat in dando, et ideo iste sensus est peior primo, et iste prodigus secundo modo dictus non ita de facili potest curari sicut primus, quia ex quo iste accipit vnumquodque non de facili cadit in egestatem, ideo non est ita cito curabilis sicut primus. Alius est prodigus qui non est pure prodigus, sed est mixtus, et iste est qui accipit vnumquodque et dat non quibuscumque, sed quibus non oportet dare, sicut istrionibus et meretricibus, et iste non est

32 distribuendo V^2] distruendo V^3 **34–35** Dico…vitium V^2] *om.* V^3 **47** accipiat *coni.*] accipit V^2V^3 **58** ex quo V^3] exti^{us} V^2

30 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1121 a 27–28; 1122 a 13–16. **44** prodigus…tribus modis] cf. Anon., *Interpr.* IV, 4 (ed. Mercken t. I, p. 321, uu. 77–81). **46–47** quia curatur…indigentia] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 20–21. **47–48** iste…ad paupertatem] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 16–19. **48–49** iste…per etatem] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 20–21. **51–54** Alius…habere] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 30–b 2. **59–65** Alius…sibi annexa] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 b 6–11.

pure prodigus, immo mixtus est cum aliis vitiis, sicut cum intemperantia si det meretricibus propter consupiscientiam et delectationes; si autem ipse det istrionibus, vt ipsi promulgent famam suam et honorem, ipse est ambitiosus, et ideo iste prodigus peior est aliis, quia habet plura vitia sibi annexa. Et hoc sit dictum quantum ad primam questionem.

De secunda questione, quando queritur vtrum illiberalitas sit magis vitium quam prodigalitas, dico quod sic.

Quod probatur sic: quia illud vitium quod de difficili curatur est peius siue maius vitium; sed illiberalitas <magis> de difficili curatur quam prodigalitas; ideo etc. Maior de se patet. Minor apparet: quia illiberalitas non potest curari per egestatem sicut prodigalitas: nam illiberalis retinet omnia, et retinenda et non retinenda, ideo non deuenit ad paupertatem; nec etiam potest curari per etatem, immo quanto plus senuerit, tanto magis est illiberalis; vnde hec est condicio auaritie, quod cum omnia vitia senescant cum etate, sola auaritia iuuenescit, vt dicit Augustinus.

Item. Illud vitium quod minus conuenit cum liberalitate est maius vitium; modo illiberalitas minus conuenit cum liberalitate quam prodigalitas, quia illiberalis nihil dat, prodigus autem dat, et in hoc conuenit cum liberali; et licet illiberalis conueniat cum liberali in recipiendo, sicut prodigus in dando, hoc non obstante prodigus magis conuenit cum liberali quam illiberalis, quia actus liberalis magis consistit in dando quam in accipiendo vel recipiendo; et ideo cum in isto actu conueniat secum prodigus, ideo etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud non est vitium per quod remouetur impedimentum per quod impeditur homo ne acquirat bonum rationis, verum est, illud per quod per se remouetur tale impedimentum, istud non est vitium; si tamen per illud tale impedimentum remoueatur per accidens, non est verum. Et cum dicitur quod per prodigalitatem remouetur istud impedimentum, falsum est. Et cum dicitur: quia per istam remouetur habundantiam bonorum exteriorum, verum est, et remouetur habundantia istorum et cum hoc etiam remouentur necessaria ad vitam, et ita non remouet impedimentum acquirendi bonum rationis, immo dat impedimentum ad hoc, quia vnusquisque qui debet speculari debet habere necessaria et sufficentia ad vitam, et ideo cum per prodigalitetem ista necessaria ad vitam remoueantur, ideo magis dat impedimentum ne aliquis possit speculationi veritatis vacare quam remouet ipsum.

70 magis] *suppl.* **82** accipiendo vel recipiendo V^3] recipiendo vel accipiendo V^2 **87** remoueatur V^3] remoueat V^2 **92** bonum V^3] *om.* V^2

70 sed illiberalitas… prodigalitas] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 b 12–13. **73–74** nec etiam… illiberalis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 13–14. **76** Augustisus] loc. non inuentum, sed cf. *Carmina Medii Aevii*…, II.1, p. 312, 03. **79** prodigus… liberali] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 a 22–24.

Ad aliam. Cum dicitur: omne vitium facit aliquem prauum siue malum, dico quod aliquis potest dici malus dupliciter: quia vel malus potest dici ille qui habet malum habitum contrarium virtuti, vel potest dici aliquis malus quia alteri noxius; modo secundum quamlibet malitiam aliquis dicitur malus, sed non oportet quod sit malus, idest alteri noxius. Et cum dicitur: secundum prodigalitatem aliquis non dicitur malus, verum est, non est malus, idest alterius noxius: iste enim nulli nocet nisi sibi ipsi; tamen potest dici malus, idest malum habitum habens contrarium virtuti.

Ad aliam rationem de alia questione. Quando dicitur: illud vitium in quo aliquis magis nocet sibi ipsi est maius vitium etc., dico quod verum est, si aliquis sit nocens sibi ipsi tale vitium est maius quam illud per quod aliquis nocet alteri solum. Et cum dicitur: prodigus nocet sibi ipsi, illiberalis nocet alteri tantum, dico quod falsum est, immo illiberalis nocet sibi et aliis, quia nec prodest sibi nec aliis, vt dicit Philosophus, quia non audet consumere siue expendere bona sua secundum quod sibi est sufficiens secundum statum suum et condicionem.

<Qvestio 87>

Consequenter queritur vtrum illiberalitas sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod inest homini a natura non est vitium; sed illiberalitas inest homini a natura; ideo etc. Maior patet: quia omne vitium generatur ex operationibus et non inest a natura, vt dicitur II huius. Minor patet: quia senes naturaliter sunt illiberales.

<2> Item. Illud ad quod vnusquisque habet inclinationem naturalem non est vitium; modo ad illiberalitatem vnusquisque homo habet inclinationem naturalem; ideo etc. Maior patet: quia nullus homo habet inclinationem naturalem ad vitia, sed magis ad virtutes. Minor patet: quia vnusquisque homo inclinatur ad retinendum bona per que vita sua sustentatur; modo retinere illa bona pertinet ad illiberalitatem; ideo etc.

<3> Item. Omne vitium vel est vitium hominis in comparatione <ad deum> vel ad hominem; modo illiberalitas non est vitium in comparatione ad deum

(P)V^2V^3

108 illiberalis] autem *add.* V^2 **10** ad vitia V^2] *om.* V^3 **11** retinendum V^2] recipiendum V^3 **13** ad deum] *suppl. ex* P

110 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1121 a 29–30. **5** II huius] cf. *Eth. Nic.* II, 1103 b 6–22. **5–6** senes…illiberales] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 b 13–14. **9–10** nullus homo…ad virtutes] cf. *supra*, qu. 2, u. 6 cum adn. **10–11** vnusquisque…sustentatur] cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 b 14–16.

nec ad hominem; quare etc. Maior de se patet. Minor apparet: non est vitium in comparatione ad deum: hoc apparet; nec est vitium in comparatione ad hominem: quia illiberalis nec peccat contra se nec contra alium: non peccat contra se, quia ipse retinet bona sua, modo hoc non est peccatum, nec etiam peccat contra alterum, quia non tenetur distribuere sua bona alteri; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Deinde queritur vtrum tyrannus sit illiberalis.

Arguitur quod sic.

<4> Quia ille qui habet eundem actum cum illiberali est illiberalis; modo tyrannus habet eundem actum cum illiberali, quia tyrannus rapit et accipit bona vnde non oportet; modo illa sic accipere pertinet ad raptorem, et raptor est illiberalis; ergo idem est actus tyranni et illiberalis; quare etc.

<5> Item. Illud per quod corrumpitur liberalitas, et non est prodigalitas, est illiberalitas, quia non sunt nisi duo contraria liberalitati, scilicet illiberalitas et prodigalitas; modo tyrannitas corrumpit liberalitatem et non est prodigalitas; ergo est illiberalitas, et per consequens tyrannus est illiberalis.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod tyrannus non est illiberalis sed magis iniustus.

Dico duo secundum quod duo sunt quesita. Primo dico quantum ad primam questionem quod illiberalitas est vitium. Secundo dico quantum ad secundam questionem quod tyrannus non est illiberalis, immo est iniustus.

Primum probatur sic: quia in quibuscumque bonum consistit in commensuratione secundum rationem rectam ad finem: omnis defectus illius commensurationis est vitium. Modo in vsu pecuniarum bonum consistit in commensuratione secundum rationem rectam ad finem in dando eas vt oportet et accipiendo vnde oportet; ergo defectus istius vsus pecunie secundum rationem rectam, quando aliquis deficit in dando vt oportet, est vitium; modo illiberalitas est talis defectus, quia illiberalis retinet danda et non danda: deficit enim ab ista commensuratione secundum rationem que est circa pecunias; ergo illiberalitas est vitium.

Sed notandum est quod in quacumque etate homo semper debet regulari secundum rationem rectam et appetere bona exteriora vt recta ratio sibi dictat secundum statum et condicionem persone, ita quod in quacumque etate in homine appetitus inferior debet esse subiectus et subditus rationi; tamen secundum diuersas etates et condiciones hominum, homo aliquando debet sibi plus retinere in vna etate quam in alia, sicut senes, quia sunt in detrimento et in statu imperfecto constituti; ideo secundum rectam rationem etiam de-

19 sua bona V^3] *inv.* V^2 **26** idem V^3] nihil V^2

20 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1119 b 27–28; 1121 a 10–11. **31** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 a 3–7.

bent sibi plura retinere quam iuuenes; vnde talia possunt senes retinere sibi et secundum rectam rationem secundum statum persone, que si essent iuuenes non deberent secundum rationem rectam retinere. Et hoc quantum ad primam questionem dictum sit.

Secundo dico quantum ad secundam questionem quod tyrannus non est illiberalis.

Quia tyrannus est ille qui constituit legem siue statutum non ad vtilitatem communitatis, sed propter propriam vtilitatem et ad depauperationem communitatis; modo ille qui sic rapit bona aliena per legem iniquam ab eo constitutam et ad vsum proprium totum conuertit, talis est iniustus et non illiberalis; ergo tyrannus debet dici iniustus. Vnde si tyrannus constitueret legem quod si aliquis diceret aliquod dictum quod est consuetum dici in ciuitate, ita quod sciret quod ciues vix possent sibi abstinere quin tale dicutm dicerent, et constitueret quod quilibet tale dictum dicens solueret sibi emendam, illa lex esset iniqua et constituta finaliter ad depauperationem ciuitatis et ad vtilitatem ipsius tiranni; ideo tyrannus est iniustus et non illiberalis.

Item. Tyrannus accipit et rapit multa; illiberalis autem non accipit sic magna et multa, sed pauca et mediocra; quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod inest homini a natura non est vitium, conceditur. Et cum dicitur quod illiberalitas inest homini a natura, falsum est. Et cum dicitur quod senes naturaliter sunt illiberales, dico quod senes per naturam sunt magis tenaces quam iuuenes, tamen nec senes nec iuuenes debent esse tenaces per naturam vltra regulam rationis, immo debent esse tenaces secundum regulam rationis et dictamen, et ideo licet senes sint magis tenaces quam iuuenes per naturam, tamen non sunt propter hoc illiberales per naturam.

Ad aliam. Cum dicitur: illud ad quod vnusquisque homo habet inclinationem naturalem etc., conceditur. Et cum dicitur quod vnusquisque homo habet inclinationem naturalem ad illiberalitatem, falsum est. Et cum dicitur: vnusquisque inclinatur ad retinendum bona per que vita sua sustentatur, verum est secundum quod dictat ratio, quia hec est virtus superior in homine, et ideo secundum istam debet regulari; ad hoc autem vt retineat bona vltra regulam rationis non inclinatur per naturam.

Ad aliam. Cum dicitur: omne vitium vel est vitium in comparatione ad deum vel ad hominem, concedatur. Et cum dicitur quod illiberalitas non est vitium aliquo istorum modorum, falsum est. Et cum dicitur: non est vitium per comparationem ad hominem quia non per comparationem ad seipsum etc., dico quod immo et per comparationem ad seipsum et per comparationem ad alterum, quia in retinendo bona sua eo modo quo non oportet ea retinere, peccat

56 questionem V^2] *om.* V^3 **81** vita sua V^2] *om.* V^3 **90** oportet V^3] debet V^2

<contra seipsum>, quia non retinet ea secundum regulam rationis; etiam in eo quod non distribuit alteri bona superflua secundum quod debet et secundum regulam rationis peccat contra alium.

Ad aliam. Cum dicitur de alia questione: ille qui habet eundem acum cum illiberali est illiberalis, verum est, qui habet eundem actum cum illiberali primo et non ex consequenti. Et cum dicitur: tyrannus habet eundem actum cum illiberali, falsum est. Et cum dicitur: actus tyranni est rapere bona vnde non oportet etc., dico quod non eodem modo rapit tyrannus et illiberalis, quia illiberalis rapit siue capit bona aliorum propter cupiditatem bonorum, et hoc sine aliqua lege et immediate; tyrannus autem non capit bona aliorum immediate, immo mediante lege aliqua iniqua ab ipso constituta.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod corrumpit liberalitatem et non est prodigalitas est illiberalitas, dico quod illud per quod primo corrumpitur liberalitas et non est prodigalitas et non ex consequenti, verum est quod est illiberalitas; si autem per illud corrumpatur liberalitas non primo sed ex consequenti, non est verum; modo per tyrannitatem non corrumpitur primo liberalitas, immo ex consequenti, et hoc inquantum statuit sibi primo legem iniquam ad istum finem, scilicet ad depauperationem communitatis et subditorum et ad vtilitatem propriam conuertendo.

<Qvestio 88>

Consequenter queritur circa magnificentiam. Et primo vtrum magnificentia sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus consistit in medio; magnificentia non consistit in medio; ideo etc. Maior patet II huius. Minor patet: quia magnificentia ex nomine suo dicit magnum; modo magnum est extremum; ideo etc.

<2> Item. Ars est recta ratio factibilium; sed magnificentia similiter est recta ratio factibilium; ergo est ars, et per consequens non est virtus. Maior patet VI huius. Minor patet: nam magnificentia est habitus directiuus circa factibilia.

(P)V^2V^3

---

91 contra seipsum] *suppl.* **108** depauperationem V^3] temperantiam V^2 **7** magnificentia similiter V^3] *inv.* V^2

---

5 II huius] cf. *supra*, qu. 52, u. 14 cum adn. **5–6** magnificentia... magnum] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 a 22–23. **7** Ars... factibilium] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn. **8–9** VI huius] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn. **9** magnificentia... circa factibilia] cf. Thomas, IIa IIae, 134, 1, arg. 4.

<3> Item. Qui habet vnam virtutem habet omnes; sed qui habet magnificentiam non habet omnes virtutes; ideo etc. Maior patet VI huius. Et minor patet in IV.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod magnificentia est virtus.

Quia virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit, vt habetur II huius; sed magnificentia perficit magnificum et facit ipsum recte operari circa magnos sumptus; quare etc.

Item. Ille habitus per quem aliquis est bene dispositus ad ardua et difficilia videtur esse virtus, quia virtus est vltimum potentie, vltimum autem est respectu ardui et difficilis; modo per magnificentiam aliquis est bene dispositus ad ardua et difficilia, quia per magnificentiam aliquis bene disponitur circa sumptus magnos, qui sunt difficiles; ergo magnificentia est virtus.

Sed est notandum quod aliter est magnificentia circa magna et aliter fortitudo: quia magnificentia sic est circa magna et ardua, quia est circa corruptionem et consumptionem bonorum exteriorum, que sunt aliqua ardua; sed fortitudo habet esse circa amissionem vite, quod est multum arduum; et ita differenter habet esse vtraque circa ardua et difficilia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Omnis virtus consistit in medio, verum est: vel secundum rem, vel secundum rationem siue quoad nos. Et cum dicitur: magnificentia non consistit in medio, dico quod immo in medio quoad nos licet non consistit in medio quoad rem.

Ad aliam. Quando dicitur: ars est recta ratio factibilium, aduertendum quod ars est habitus directiuus rationis practice, sed magnificentia non est huiusmodi, sed est habitus directiuus appetitus circa factibilia, et ideo aliter vnum est recta ratio factibilium et aliud.

Ad aliam. Cum dicitur: qui habet vnam virtutem habet omnes, verum est, qui habet vnam virtutem perfecte habet omnes, vel secundum actum vel secundum habitum vel dispositionem ad alias virtutes; sed qui habet vnam virtutem imperfecte, non oportet quod habeat omnes. Et cum dicitur: qui habet magnificentiam non habet omnes virtutes, dico quod qui habet istam perfecte habet alias quoad aliquam dispositionem; si autem aliquis habeat istam imperfecte, non oportet quod habeat alias virtutes.

11 VI huius] cf. *supra*, qu. 78, u. 9 cum adn.; *infra*, qu. 153. **12** in IV] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 a 28–29; et cf. Thomas, IIa IIae, 134, 1. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 a 19–20. **16** II huius] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **19** virtus… potentie] cf. *supra*, qu. 41, u. 27 cum adn. **21–22** per magnificentiam… magnos] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 b 2–4.

<Qvestio 89>

Consequenter queritur vtrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus.

Arguitur quod non.

<1> Quia si magnificentia haberet esse circa magnos sumptus, tunc aliquis pauper non posset esse magnificus; modo hoc est falsum; quare etc. Maior patet: quia pauper non potest facere magnas expensas, et ideo pauper non posset habere habitum magnificentie; modo hoc est falsum, quia Philosophus dicit quod bonum virtutis possibile est inesse omni homini non orbato, volenti et vt oportet operanti; ergo quilibet homo potest habere habitum magnificentie, et pauper et diues.

<2> Item. Diuersarum virtutum debent esse diuersa obiecta; modo magnificentia et liberalitas sunt diuerse virtutes; ergo habent esse circa diuersa; sed liberalitas habet esse circa sumptus; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod magnificentia habet esse circa magnos sumptus et magnas expensas.

Quia magnificentia est circa aliquod magnum opus, sicut nomen sonat, vt dicit Philosophus; modo aliquis non potest facere magnum opus et arduum sine magnis expensis, nec potest facere magnas expensas sine magnis diuitiis; et ideo oportet quod magnificentia sit circa magnas diuitias et magnas expensas. Vlterius, quia a magnis expensis faciendis aliquis impeditur propter nimium amorem pecuniarum: quando enim aliquis nimis diligit pecuniam retrahitur a magnis expensis faciendis; ideo circa talem amorem diuitiarum magnarum consistit magnificentia.

Vnde notandum est quod magnificentia habet esse circa materiam quasi triplicem: primo habet esse circa materiam intrinsecam, scilicet circa appetitum magnarum diuitiarum, scilicet quod aliquis habeat appetitum regulatum circa expensas magnarum diuitiarum in magno opere; etiam habet esse circa magnos sumptus congruos magno operi sicut circa materiam extrinsecam propinquam; et quia magni sumptus non sunt sine magnis pecuniis, ideo

(P)V²V³

9 habitum V³] *om.* V² **17** sonat V³] *om.* V² **29–30** extrinsecam *coni.*] exteriorem PV²V³

6–7 pauper…magnificentie] cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 b 26–27. **7** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1099 b 18–20: «Possibile enim existere omnibus non orbatis ad virtutem per quandam disciplinam et studium»; sed cf. Eustratius, *Enarr.* I, 13 (ed. Mercken t. I, p. 145, uu. 22–23): «nulli volenti et ut oportet studenti impossibilis est possessio boni». **14** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 a 20–21. **18** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 a 22–23.

magnificentia est circa magnas pecunias sicut circa materiam extrinsecam remotam.

Et dico quod magnificentia habet esse circa expensas congruas persone, operi et diuitiis: quia si aliquis pauper vellet facere magnas expensas circa aliquod opus, ipse non debet hoc facere, sed debet respicere ad possibilitatem suarum pecuniarum; etiam requiritur quod sint expense proportionales operi: si enim aliquis circa aliquod modicum et vile opus vellet expendere aliqua magna, ipse esset increpandus; et ideo magnificentia habet esse circa sumptus proportionales operi et persone.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: si magnificentia esset circa magnos sumptus tunc aliquis pauper non posset esse magnificus, dico quod aliquem esse magnificum potest intelligi dupliciter: vel quantum ad actum interiorem, qui est electio, vel quoad actum secundum exteriorem, qui est operatio procedens ex electionem. Modo quando dicitur quod aliquis pauper non posset esse magnificus etc., falsum est. Et cum dicitur: quod pauper non potest facere magnas expensas, dico quod licet pauper non habeat actum exteriorem magnificentie, qui est operatio circa magnos sumptus, tamen pauper potest multotiens eligere facere multas operationes magnificentie, et ideo ex hoc potest habere habitum virtutis. Et tu queres: quomodo hoc est possibile, quod ille sit bonus citharista, qui numquam citharizauit, vel quod sit bonus edificator, qui numquam edificauit? Ergo eodem modo ille qui numquam fecit opera magnificentie, quomodo posset esse magnificus? Istud videtur impossibile. Propter istam rationem aliqui volunt quod ille qui semper est pauper per totam vitam non potest esse magnificus. Dico tamen aliter quod non est simile de citharizatione vel [alia] edificatione et de habitu virtutis: quia actus immediatus et qui plus facit ad generationem virtutis est electio, et quia aliquis pluries potest habere electionem et habere voluntatem faciendi opera magnificentie, ideo ex tali assuefactionem sic volendi potest generari in aliquo habitus magnificentie. Vel potest dici quod ille qui simpliciter est pauper non potest habere magnificentiam quantum ad actum exteriorem ipsius magnificentie, tamen ille qui est pauper non simpliciter sed respectu aliorum dicitur pauper solum quia potest habere necessaria ad vitam, iste potest facere opera magnificentie secundum statum suum et condicionem.

Ad aliam. Cum dicitur: diuersarum virtutum debent esse diuersa obiecta, concedo. Et cum dicitur quod magnificentia et liberalitas sunt diuerse virtutes, verum est. Et ideo volo quod liberalitas est circa expensas, et magnificentia circa magnas expensas; modo expense absolute et magne expense differunt; et

31 extrinsecam] et *add.* V^2 **55** alia V^2V^3] *secl.* **57** pluries potest V^3] *inv.* V^2 **59** potest V^2] *om.* V^3

40–49 si magnificentia… virtutis] cf. Thomas, IIa IIae, 134, 3, ad quartum.

ideo liberalitas est circa expensas absolute et magnificentia circa expensas vt magne sunt, et ideo habent aliam et aliam materiam circa quam fiunt.

<Qvestio 90>

Consequenter queritur vtrum paruificentia sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est cum diligentia rationis non est vitium; sed diligentia rationis est paruifica, vt dicit Philosophus; ideo etc. Maior patet: quia diligentia rationis est bonum rationis et bonum humanum. Minor patet per Philosophum.

<2> Item. Sicut debemus habere virtutem circa magnos sumptus, ita circa paruos sumptus debemus habere virtutem; sed paruificentia est circa paruos sumptus sicut magnificentia circa magnos; ideo etc.

<3> Item. Ostendatur quod paruificentia non distinguatur ab illiberalitate: quia quecumque habent easdem condiciones non sunt vitia distincta; modo paruificentia et illiberalitas sunt huiusmodi; ideo etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia ille qui est illiberalis dat tarde et cum tristitia; modo iste condiciones insunt paruifico, quia paruificus dat tarde et cum tristitia; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod paruificentia est vitium.

Dico duo ad questionem. Primo quod paruificentia est vitium. Secundo dico quod est distinctum vitium ab illiberalitate.

Primum declaratur sic: quia illud quod est preter rationem rectam est vitium; modo paruificentia est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia omnia opera que fiunt preter rationem rectam sunt contraria virtuti et per consequens sunt vitia. Minor patet: quia paruificus est ille qui parua opera intendit et paruos sumptus indecentes et incongruos in relatione ad opera que intendit facere: sicut magnificus est ille qui facit magnos sumptus et congruos in relatione ad opera que intendit facere, ita paruificus est ille qui paruos sumptus et indecentes facit et incongruos in relatione ad opus quod intendit facere.

Secundum declaratur: quia paruificus et illiberalis in hoc conueniunt quod vterque dat tarde et cum tristitia; sed in hoc differunt: quia sicut liberalitas est circa pecunias vel sumptus absolute, magnificentia autem est circa magnas

(P)V^2V^3

28 vterque V^3] vtrumque V^2

4 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 b 8. **13** ille…cum tristitia] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 a 29–31. **16** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1122 a 29–30; 1123 a 27–29.

expensas; ita etiam est in contrariis vitiis: quia illiberalitas est vitium circa dationem et retentionem pecuniarum absolute, quando aliquis tarde dat et cum tristitia; paruificus autem est circa paruos sumptus non absolute, sed in relatione ad opera; et ideo illiberalis est peior paruifico, quia ipse illiberalis circa minora tristatur quam paruificus, siue in dando minora, quia paruificus potest dare magna licet non sint proportionalia operi, et minora sint quam exigant opera, quia secundum quantitatem operum deberent esse maiora.

Tunc ad rationes. Ad primam. Illud quod est cum diligentia rationis non est vitium, dico quod diligentia rationis siue ratiocinii potest intelligi dupliciter: vel diligentia ratiocinii, idest computationis secundum rationem rectam, ita quod moderatus sit appetitus circa ista exteriora circa que est computatio, et istud non est vitium; alio modo accipitur diligentia ratiocinii quando aliquis plus afficit circa ista minima et eorum computationem quam debeat; modo isto secundo modo diligentia ratiocinii, idest computationis minimorum preter rectam rationem ita quod habeat affectum ad talia vltra rationem rectam, istud est vitium. Modo paruificentia est talis diligentia ratiocinii et non primo modo.

Ad aliam. Cum dicitur: sicut debemus habere virtutem circa magnos sumptus ita et circa paruos, dico quod illa est liberalitas, scilicet quando aliquis recte et decenter <se habet> secundum rationem rectam circa expensas paruas et mediocres, et non paruificentia; sed paruificentia est quando aliquis se habet circa paruas expensas preter rationem rectam, et hoc dando minora quam opera exigant.

Ad aliam. Quecumque habent easdem condiciones non sunt vitia distincta, modo illiberalis et paruificus habent easdem condiciones, dico quod non habent eodem modo, quia licet illiberalis tarde det sicut paruificus et cum tristitia, tamen hoc non est eodem modo, quia illiberalis est dando minora absolute, sed paruificus non dicitur <talis> quia det parua absolute, sed in relatione ad opera circa que habent esse expense; ideo non valet.

<Qvestio 91>

Consequenter queritur vtrum magnanimitas sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus consistit in medio; sed magnanimitas non consistit in medio, immo habet esse circa magnos honores; ideo etc.

(P)V^2V^3

49 se habet] *suppl.* **57** non V^3] *om.* V^2 **57** talis] *suppl.*

3 omnis…in medio] cf. *supra*, qu. 52, u. 14 cum adn. **3–4** magnanimitas…in medio] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 b 13–14.

<2> Item. Omnis virtus est habitus anime; magnanimitas non est habitus anime, immo corporis; ideo etc. Maior patet de se. Et minor: quia condiciones magnanimitatis sunt condiciones corporales, sicut habere vocem grauem, motum tardum et locutionem stabilem: iste enim sunt condiciones corporales; ideo etc.

<3> Item. Nulla virtus contrariatur virtuti; sed magnanimitas contrariatur virtuti; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia magnanimitas contrariatur humilitati; modo humilitas secundum theologos est virtus; ideo etc.

<4> Item. Ille habitus qui habet condiciones vituperabiles non est virtus; magnanimitas habet condiciones vituperabiles; ideo etc. Maior patet: quia omnis virtus est laudabilis, et ideo condiciones virtutis debent esse laudabiles. Probatio minoris: quia magnanimus est despectuosus: iste enim despicit alios, etiam magis eligit bona infructuosa quam bona fructuosa et vtilia, vt dicit Philosophus, etiam ipse est immemor beneficiorum sibi collatorum; modo omnes iste condiciones sunt vituperabiles; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dico duo ad questionem. Primo quod magnanimitas est virtus. Secundo dico quod est virtus specialis.

Primum declaratur sic: quia ille habitus qui est directiuus appetitus circa bona humana secundum rectam rationem est virtus; modo magnanimitas est huiusmodi, sicut circa magnos honores qui sunt maxima bona inter bona exteriora, vt dicit Philosophus IV huius; ergo etc. Maior de se patet. Minor apparet: nam magnanimitas est habitus directiuus appetitus secundum rectam rationem in appetendo secundum quod oportet et secundum dictamen rationis magnos honores; et ideo magnanimitas debet dici virtus.

Secundum declaratur: quia illa virtus est specialis que habet esse circa specialem materiam; modo magnanimitas habet esse circa specialem materiam, sicut circa honores et inhonorationes; ideo etc.

Sed duo sunt notanda.

Primo: quod magnanimitas est circa ardua et difficilia, et etiam fortitudo habet esse circa illa, differenter tamen: quia fortitudo sic est circa magna et ardua, quia est circa pericula mortis; sed magnanimitas est circa magnos honores et arduos.

8 sunt V^3] *om.* V^2

5 Omnis…anime] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 10–12. **7–8** sicut…stabilem] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 a 12–14. **12** secundum theologos] cf. Thomas, IIa IIae, 161, 1. **14–15** omnis…laudabilis] cf. *Eth. Nic.* I, 1101 b 31–32; 1103 a 9–10; II, 1106 a 1–2; 1106 b 25–27; 1108 a 14–16; 1109 b 23–24. **16** magnanimus…alios] cf. *Eth. Nic.* IV, 1124 a 20. **17–18** magis eligit…Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 11–12. **18** ipse…collatorum] cf. *Eth. Nic.* IV, 1124 b 12–13. **20** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1123 a 34–1125 b 16. **26** IV huius] *Eth. Nic.* IV, 1123 b 20–24; 1124 a 4–5; 1125 a 24–25. **32** circa honores et inhonorationes] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 b 21.

Secundo est intelligendum quod nos possumus considerare honorem dupliciter: vno modo vt est aliquid magnum et arduum, et sic habet esse magnanimitas circa honores dirigens appetitum ne desperet in prosecutione magnorum honorum que habent esse circa magna opera digna honoribus, vnde per magnanimitatem aliquis non desperat de habendo honorem. Alio modo potest considerari honor vt est in se quoddam bonum, et sic est quedam alia virtus circa honores, que est innominata, vt dicit Philosophus, et forte potest dici humilitas.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus consistit in medio, verum est, in medio rei vel in medio quoad nos. Et cum dicitur: magnanimitas non consistit in medio, verum est: in medio quoad rem, tamen in medio quoad nos bene consistit secundum rationem rectam appetendo honores secundum quod oportet.

Ad aliam. Omnis virtus est habitus anime, concedatur. Et cum dicitur: magnanimitas non est habitus anime, falsum est, immo est habitus appetitus ipsum dirigens circa magnos honores. Et cum dicitur quia condiciones magnanimitatis sunt condiciones corporales, dico quod ad habitum anime consequuntur condiciones corporales, vnde ille condiciones, scilicet motus tardus, vox grauis etc., consequuntur ad istum habitum anime qui est magnanimitas: quia enim magnanimus circa magna sollicitatur solum, magna autem sunt pauca, ideo motus eius debet esse tardus, quia motus velox est quando aliquis multa habet expedire, quando autem ad pauca considerat raro mouetur, et ideo quia ille ad pauca aduertit, ideo debet habere motum tardum. Habet etiam vocem grauem, quia vox acuta est propter contentiones, ideo qui contendunt siue sunt contentiosi habent vocem acutam; modo magnanimi non contendunt de multis, quia multa bona exteriora despiciuntur, ideo non sunt multum contentiosi; et ideo non oportet quod magnanimitas sit virtus corporalis, sed iste condiciones sunt corporales. Est tamen notandum quod ista sunt signa in eo qui per naturam suam est inclinatus ad magnanimitatem.

Ad aliam. Nulla virtus contrariatur virtuti, concedo. Et cum dicitur: magnanimitas contrariatur virtuti, falsum est. Et cum dicitur: contrariatur humilitati, distinguo de humilitate. Vno modo potest accipi humilitas quando aliquis non reputat se dignum honoribus quibus in veritate est dignus, et ista humilitas idem est quod pusillanimitas, et sic est vitium contrarium magnanimitati. Alio modo dicitur humilitas quando aliquis conuersatione vel sermone fingit se non esse dignum honoribus quibus in veritate est dignus, et ista humili-

57 magnanimus] est *add.* V^3 **61** contendunt V^3] contenduntur V^2 **69** accipi humilitas V^3] *inv.* V^2 **72** aliquis V^2] *om.* V^3

44 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 b 17–18; 20–21. **44–45** potest dici humilitas] cf. Aegidius Romanus, *De reg. princ.* I, pars II, cap. 25 (ed. Romae 1607, p. 122). **47** in medio…quoad nos] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 7.

tas est quedam yronia et quedam species falsitatis opposita virtuti. Alia est humilitas quando aliquis propter aliquem defectum quem in se percipit, licet aliis iste defectus lateat, non reputat se dignum honoribus quibus alii ipsum dignum reputant; vnde aliquando homines credunt aliquem esse dignum honoribus nescientes eius defectum, et ipse hoc sciens reputat se indignum honoribus, sicut si alii homines credunt de aliquo quod ipse esset valde sciens et vellent ipsum multum propter hoc honorari, ipse autem sciens se non esse dignum istis honoribus, quia percipit se nescientem, si ipse non reputet se dignum istis honoribus, ipse non facit contra rectam rationem, quia sentit se nescientem; et ista dicitur humilitas, nec est vitium, immo facit secundum rectam rationem. Vel secundum theologos, ista bona que homo habet, non habet a se, sed a deo, ideo debet esse humilis et non reputare se dignum honoribus, immo istos honores debet deo attribuere per quem ista bona possidet.

Ad aliam. Cum dicitur: ille habitus qui habet condiciones vituperabiles non est virtus, concedo. Et cum dicitur: magnanimitas est huiusmodi, falsum est. Et cum dicitur quod ipse est despectuosus, immemor beneficiorum sibi collatorum etc., dico quod magnanimus non est immemor beneficiorum absolute, sed minus recolit de beneficiis sibi collatis quam de illis que ipse dedit, quia ipse habet magis ad manum illa ad que est pronus; modo ipse magis est pronus ad dandum quam ad recipiendum, ideo magis recolit de illis quibus dat quam de illis a quibus accipit, vnde non dicit Philosophus quod magnanimus sit immemor beneficiorum sibi collatorum simpliciter, sed quia minus recolit de acceptis quam de datis. Et cum dicitur quod ipse est despectuosus, dico quod non est despectuosus nisi secundum quod oportet, vnde magnanimus non despicit quoscumque, sed ipse despicit honorem a popularibus, quia non reputat honorem illorum esse aliquid. Et cum dicitur: magis eligit infructuosa quam bona fructuosa, dico quod ipse magis diligit bona honesta et apretiatur quam bona vtilia; modo contingit quod illud quod est honestum sit minus vtile quam bona exteriora que non sunt honesta; vnde bene verum est quod bona infructuosa absolute magis appetere quam bona fructuosa est vitium, tamen appetere ista bona infructuosa, que sunt honesta, magis quam bona vtilia et fructuosa non est vitium.

80 multum V^3] *om.* V^2 **92** habet magis V^3] *inv.* V^2 **92** magis^2 V^3] *om.* V^2 **98** honorem V^3] quod honoretur V^2

84 secundum theologos] cf. Thomas, IIa IIae, 161, 3, resp. **94** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1124 b 13–14.

<Qvestio 92>

Consequenter queritur vtrum magnanimitas habeat esse circa honores.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus habet esse circa passiones vel operaiones; sed honor non est passio nec operatio; ideo etc. Maior patet II huius. Minor apparet, quod honor non sit passio nec operatio; etiam si esset operatio, iam circa ipsum esset iustitia, que habet esse circa operationes.

<2> Item. Si magnanimitas esset circa honores, esset tunc circa prosecutionem honorum; sed non potest esse circa prosecutionem honorum; ideo etc. Maior patet: quia virtus magis videtur pertinere ad prosecutionem quam ad fugam. Minor declaratur: quia prosecutio honorum non est laudabile, immo vituperabile; ergo si magnanimitas esset circa prosecutionem honorum, non esset laudabilis; modo hoc est inconueniens; ideo etc. Quod autem prosecutio honorum non sit laudabilis apparet: quia illos qui prosequuntur honores nos vituperamus.

<3> Item. Magnanimitas videtur pertinere ad appetitum irascibilem; sed honor non est obiectum appetitus irascibilis, immo est obiectum appetitus concupiscibilis; ideo etc. Maior patet: quia magnanimitas tendit in aliquod arduum; modo tale quod est arduum est obiectum irascibilis; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod magnanimitas habet esse circa honores.

Quia magnanimitas, ex suo nomine, habet esse circa magna. Modo aliquid est magnum dupliciter: vel simpliciter et absolute vel in comparatione, vnde illud quod simpliciter est paruum in comparatione ad alterum potest dici magnum, vel potest dici magnum simpliciter et absolute, quia vsus eius est aliquid magnum. Modo magnanimitas habet esse circa istud magnum. Illud ergo siue illa virtus que est circa magna absolute habet esse circa maxima bona; modo inter omnia bona exteriora honor est maximum bonum, quia honores nos attribuimus diis sicut maxima bona que habeamus eis tribuere, etiam hominibus in potestatibus constitutis nos tribuimus honorem; hoc autem non esset, nisi honores essent maxima bona. Etiam honor est premium virtutis: est enim exhibitio reuerentie in testimonium virtutis; modo nisi esset maximum bonum

(P)V^2V^3

22 vel…absolute V^3] *om.* V^2 **24** vel] autem *add.* V^3 **27–28** quia…tribuere V^2] *om.* V^3

4 II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 16–17. **5–6** si esset…operationes] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 a 3–4. **19** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1123 b 20–23. **21** magnanimitas…circa magna] cf. *Eth. Nic.* IV, 1123 a 34–35. **23–24** illud quod…magnum] cf. Arist., *Cat.*, 5 b 16–18. **30** honor…virtutis] cf. *supra*, qu. 15, uu. 3–4 cum adn. **30–31** exhibitio…virtutis] cf. *supra*, qu. 15, u. 6 cum adn.

inter bona exteriora, non esset premium virtutis; ergo honor est maximum bonum inter bona exteriora; ergo magnanimitas, que de suo nomine habet esse circa magna, habet esse circa honores.

Vnde est intelligendum quod sicut magnificentia et liberalitas habent esse circa dationem et acceptionem pecuniarum, differenter tamen, quia liberalitas habet esse circa mediocres sumptus et diuitias, magnificentia autem circa magnos sumptus et magnas pecunias, ita etiam circa honores sunt due virtutes: vna que est circa magnos honores, et ista est que confortat appetitum ne desperet in prosecutione magnorum honorum sibi debitorum secundum rationem, et ista est magnanimitas; alia virtus est circa honores mediocres, regulando appetitum circa eos vt recta ratio dictat, et ista virtus non est nominata, sed vocatur a Philosopho philothomia et ille qui est sic appetens honores secundum istam virtutem vocatur philothomus, et vitium sibi oppositum in excessu est philothomia, quia non apparet ibi diuersitas expressa inter superhabundantiam et medietatem, et ideo eodem nomine nominantur; vitium autem sibi contrarium in defectu vocatur aphilothomia, et vitiosus secundum istud vitium vocatur aphilothomius, ab 'a' quod est sine, et 'philos' quod est amor, et 'thomos' quod est honor, quasi sine amore honoris, et forte ista virtus innominata circa mediocres honores est humilitas, illa de qua fuit dictum in precedenti questione.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus habet esse circa passiones vel operationes, verum est, sicut circa obiectum immediatum, tamen virtutes bene habent esse circa obiecta passionum sicut circa obiectum mediatum, sicut fortitudo habet esse circa timores et audacias et circa pericula mortis. Et cum dicitur: honor non est passio nec operatio, dico quod licet honor non sit passio, tamen potest esse obiectum passionis, quia potest aliquis immoderate se habere circa magnos honores.

Ad aliam. Cum dicitur: si magnanimitas esset circa honores esset circa prosecutionem honorum, concedo. Et cum dicitur quod non habet esse circa illam prosecutionem honorum, falsum est. Et cum probatur: quia prosecutio honorum non est laudabilis, dico quod verum est: vltra regulam rationis appetere honores est vituperabile, sicut si aliquis perpetraret aliquod turpefactum vel inhonestum propter prosecutionem honorum non operaretur virtuose; tamen prosequi honores secundum quod recta ratio dictat et illos honores quibus ali-

42 regulando V^2] regendo V^3 **42** eos *coni.*] eas V^2V^3 **43** philothomia V^2V^3] philotamia P **44** philothomus V^2V^3] philotamus P **45** excessu *coni.*] defectu V^2V^3 **47** aphilothomia V^2] aphylothomia V^3 **48** aphilothomius V^3] aphilothomis V^2 **48** philos V^2] phylos V^3 **49** thomos V^3] thomas V^2 **64** inhonestum V^3] honestum V^2

35–39 sicut magnificentia…due virtutes] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 b 2–8. **42–43** non est nominata] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 b 17–18; 20–21. **43** a Philosopho] *Eth. Nic.* IV, 1125 b 9. **50–51** in precedenti questione] cf. *supra*, qu. 91, uu. 42–45.

quis dignus est, istud non est vituperabile, immo laudabile. Et cum dicitur: vituperamus prosequentem honores, verum est, prosequentes honores quoquomodo et preter rationem rectam, et hoc faciendum aliquod turpefactum vel inhonestum propter honores acquirendos quibus non sunt digni; tamen prosequentes honores secundum quod oportet non vituperamus.

Ad aliam. Cum dicitur: magnanimitas habet esse vel pertinere ad appetitum irascibilem, dico quod verum est, quia habet esse circa ardua et istud pertinet ad irascibilem. Et quando dicitur quod honor non est obiectum irascibilis sed concupiscibilis, aduertendum est quod nos possumus considerare honorem dupliciter: vel vt est bonum quoddam in se desiderabile et absolute consideratum, et sic honor est obiectum potentie concupiscibilis; alio modo potest considerari honor vt est quoddam arduum circa quod potest esse spes et desperatio, et sic honor potest esse obiectum irascibilis, et sic circa honores magnos, vt circa eos potest esse spes vel desperatio, habet esse magnanimitas.

<Qvestio 93>

Consequenter queritur vtrum diuitie conferant ad magnanimitatem.

Arguitur quod non.

<1> Quia ad illud quod est per se sufficiens non conferunt diuitie; modo virtus est per se sufficiens, et magnanimitas est virtus; ideo etc. Maior patet de se. Minor etiam apparet per Senecam in Epistulis, qui dicit quod virtus est per seipsam sufficiens bonum.

<2> Item. Illa non conferunt ad magnanimitatem ex quorum amissione causatur tristitia; modo ex amissione bonorum exteriorum causatur tristitia, sicut quilibet in se experitur; ideo etc.

<3> Item. Aliquis non despicit ea que sunt ad ipsum vtilia; sed magnanimus despicit bona exteriora; ergo magnanimo non conferunt ista bona exteriora. Maior patet: nullus enim despicit illa que sunt ad ipsum conferentia. Minor patet per Tullium in libro De officiis, qui dicit quod sicut magnanimus in diuitiis acquirendis ita in operibus despicendis plurimum elucescit; vult ergo quod maxime ad magnanimum pertinet despicere ista bona exteriora. Etiam Sene-

(P)V^2V^3

77 quoddam V^3] aliquid V^2 **10** sunt ad ipsum V^3] ad ipsum sunt V^2 **15** maxime V^2] *om.* V^3

5 in Epistulis] cf. Thomas, IIa IIae, 129, 8, arg. 1 (ed. Leon. t. X, p. 69a): «ut Seneca dicit, in libro *de Ira*, *virtus sibi sufficiens est*»; re uera ista sententia inuenitur, quamuis non litteraliter, in libro Senecae *De vita beata*, 16, etiamsi posset erui ex libro *De ira* I, 9 (cf. Thomas, adn. ad loc. laud.). **13** in libro De officiis] *De off.* I, V, 17 (ed. Testard t. I, p. 112). **14–15** vult ergo… bona exteriora] *De off.* I, XX, 66 (ed. Testard t. I, p. 137).

ca dicit, XX Epistula ad Lucillum, quod magnus animus est in diuitiis pauper esse, ita quod magnanimus despicit habere magnas diuitias nec eas apretiatur; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod ad magnanimitatem conferunt bona exteriora.

Quia magnanimus videtur attendere ad magnas diuitias et ad magnum honorem tanquam ad materiam circa quam habet esse magnanimitas, et tendit in magnum opus tanquam in propium finem; modo [quantum] ad magnum honorem conferunt diuitie, quia homines, vulgales maxime, facilius et magis honorant habundantes diuitiis quam illos qui sunt indigentes, et propter hoc dicit Philosophus quod qui in vtrisque est habundans, scilicet diuitiis et virtute, maxime est honorandus; etiam in eo quod magnanimitas tendit ad magnum opus conferunt ad ipsam diuitie, quia sicut dicit Philosophus I huius, multa aliquis operatur per diuitias et multa per amicos; ergo cum illa duo requirantur ad magnanimitatem, scilicet magnus honor et magnum opus, et ad illa conferant diuitie, ideo ad magnanimitatem conferunt diuitie.

Tunc ad rationes. Ad primam. Ad illud quod est per se sufficiens non conferunt diuitie, verum est, tanquam illa sine quibus non potest illud esse, sed bene requiruntur ad tale tanquam vtilia et conferentia ad ipsum; modo sic est de magnanimitate: nam diuitie multum conferunt ad magnanimitatem, non quia sine diuitiis non possit esse magnanimitas, sed quia sunt vtilia et cooperantia ad magnanimitatem.

Ad aliam. Illa non conferunt ad magnanimitatem ex quorum amissione etc., potest primo dici per interemptionem: immo vnusquisque sapiens oportet tristari ex amissione eorum que ad suam operationem requiruntur, et ideo non oportet quod maior sit vera. Etiam ad minorem potest dici quod ex amissione istorum bonorum exteriorum requisitorum ad suam operationem tanquam organa et instrumenta bene tristatur magnanimus, sed ex hoc quod ista bona sunt amissa, ab eo considerata non secundum quod sunt instrumenta et organa requisita ad suam operationem, non tristatur, quia magnanimus talia bona sic considerata despicit.

Ad aliam. Aliquis non despicit illa que sunt vtilia ad ipsum, verum est secundum quod sibi sunt vtilia. Et cum dicitur: magnanimus despicit bona exteriora, dico quod non despicit ea simpliciter, quia vt sunt organa sua non despicit ea, sed sic despicit ea, quod propter bona exteriora acquirenda non dedignatur aliquod turpefactum perpetrare.

21 magnas diuitias *coni. ex* P] diuina V^2 bonum V^3 **23** quantum V^2V^3] *secl.* **24** facilius V^2V^3] *om.* P **31** conferant *coni.*] conferunt V^2V^3

16 XX Epistula ad Lucillum] *Epist.* 20, 10 (ed. Reynolds t. I, p. 55, uu. 16–17). **19** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1124 a 19–20. **26** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1124 a 25–26. **28** I huius] *Eth. Nic.* I, 1099 a 33–b 2.

<Qvestio 94>

Consequenter queritur vtrum presumptio sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est laudabile non est vitium; presumptio est laudabilis; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia Philosophus dicit X huius quod homo non debet solum curare mortalia, immo debet tendere ad entia diuina; modo considerare entia diuina et immortalia est presumptio, quia presumptio est quando homo tendit in aliquid quod est vltra facultatem humanam; modo considerare entia diuina est vltra facultatem humanam; quare etc.

<2> Item. Si presumptio esset vitium, tunc presumptuosus esset malus, quia secundum quodlibet vitium aliquis fit malus; modo secundum presumptionem non fit aliquis malus, vt dicit Philosophus; ideo etc.

In oppositum est Philosohus, vnde vocat chaomotes presumptionem, et chaosmus est ille qui est presumptuosus. Et arguitur ratione: quia illud quod contrariatur virtuti est vitium; modo presumptio contrariatur virtuti, scilicet magnanimitati; ideo etc.

Dicendum quod presumptio est vitium.

Quia sicut est in entibus naturalibus siue in operationibus naturalibus, ita debet esse in operationibus humanis; modo in operationibus naturalibus illa operatio est vitiosa que est contra potestatem naturalem entium naturalium, vnde naturaliter operans non nititur ad illud quod est contra suam virtutem et facultatem, immo istud est vitium in natura; ergo sic est in operationibus humanis: quia illa operatio que est preter rationem rectam secundum quam homo debet viuere est vitium; modo presumptio est talis operatio que est preter rationem rectam, quia presumptuosus appetit honorari honoribus quibus non est dignus, istud autem est contra rationem rectam; ideo etc.

Item. Presumptio est quando aliquis appetit aliquem honorem excedentem suam facultatem vel potestatem; modo quod aliquis talem honorem appetat, istud est vitiosum; ideo presumptio est vitium. Maior patet de se. Minor apparet: quia quod aliquis talem honorem appetat, hoc est contra rationem rectam, et ideo est vitiosum.

Sed est intelligendum quod presumptio contrariatur magnanimitati non quantum ad materiam circa quam habet vtraque esse, quia presumptuosus

(P)V^2V^3

4 dicit X huius V^3] X huius dicit V^2 **5** tendere *coni. ex* P] reddere V^2V^3 **11** non fit aliquis V^3] aliquis non fit V^2 **12** chaomotes V^2] caumotes P chaomotos V^3 **13** chaosmus V^2V^3] chymum (uocat illum) P **22** quam *coni. ex* P] quod V^2V^3

4 X huius] *Eth. Nic.* X, 1177 b 31–34. **11** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 18–19. **12** Philosohus] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 17–18. **13–14** illud…vitium] cf. *supra*, qu. 56. **26–27** Presumptio…potestatem] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 a 28–29.

non appetit maiores honores quam magnanimus, immo eosdem honores appetit quos magnanimus, tamen hoc est aliter et aliter, quia presumptuosus non est dignus illis honoribus quos appetit, et appetit eos vltra rationem rectam, magnanimus autem dignus est illis honoribus quos appetit, et ita differenter vterque appetit honores.

Intelligendum est etiam quod in alio differt presumptuosus a magnanimo: quia magnanimus appetit magnos honores et magna opera et bona secundum veritatem, sed presumptuosus [non] appetit maxima bona secundum opinionem vulgarem; et sic presumptuosus differt a magnanimo in appetendo magna; et cum presumptuosus dicitur per superhabundantiam, quia appetit magna modo quo non debet ea appetere, ideo est vitium secundum superhabundantiam, et tamen quoad materiam circa quam habet esse aliquando deficit a magnanimo, aliquando equatur.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est laudabile non est vitium, concedatur. Et cum dicitur: presumptio est laudabilis, falsum est. Et cum dicitur: presumptio est aliquem tendere in aliqua que sunt supra facultatem suam, verum est, [et cum dicitur hoc] que homini non sunt debita. Et cum dicitur: entia diuina considerare ergo est presumptio, dico quod falsum est, immo istud, scilicet tendere in entia diuina, debetur homini per intellectum et voluntatem: nam tendere in ista per cognitionem debetur homini per intellectum, et tendere in ista per appetitum intellectiuum inest sibi per voluntatem.

Ad aliam. Cum dicitur: si presumptio esset vitium presumptuosus esset malus, dico quod aliquis dicitur malus dupliciter: vel quia nociuus alteri, vel malus quia recedens a medio rationis; modo presumptuosus non est malus quia nociuus sit alteri, sed est malus quia est recedens a medio rationis. Et cum dicitur quod secundum quod habet vitium aliquis dicitur malus semper secundum quodcumque vitium, <verum est, sed non solum> quia sit nociuus alteri. Et cum dicitur: presumptuosus non est malus, dico quod immo, quia est recedens a rationis medio, et non quia nociuus alteri.

40 non V^2V^3] *secl.* **46–47** laudabile…vitium *coni. ex* P] vitium non est laudabile V^2V^3 **49** et…hoc V^2V^3] *secl.* **50** entia diuina considerare V^3] considerare entia diuina V^2 **60** verum…solum] *suppl.*

40–41 sed presumptuosus…vulgarem] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 30–32.

<Qvestio 95>

Consequenter queritur vtrum pusillanimitas sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia secundum vnumquodque vitium aliquis dicitur malus; sed secundum pusillanimitatem aliquis non dicitur malus; ideo etc. Maior patet: nam sicut secundum quamlibet virtutem aliquis dicitur virtuosus, ita secundum quodlibet vitium dicitur aliquis malus vel vitiosus. Minor apparet per Philosophum in littera.

<2> Item. Pusillanimus est ille qui, cum sit dignus honoribus, non dignificat se illis honoribus quibus est dignus; modo ille qui est dignus honoribus non est vitiosus; ideo pusillanimus non est vitiosus et per consequens pusillanimitas non est vitium. Maior patet de se. Minor apparet: quia honor est premium virtutis.

In oppositum est Philosohus, qui dicit quod pusillanimitas est vitium. Et arguitur ratione: quia illud quod contrariatur virtuti est vitium; pusillanimitas est huiusmodi; ideo etc.

Dico duo ad questionem. Primo: quod pusillanimitas est vitium contra inclinationem naturalem. Secundo dico quod est vitium in moribus.

Primum declaratur sic: quia illud quod est contra ordinem communiter repertum in entibus naturalibus est vitium <contra> inclinationem naturalem; modo pusillanimitas est contra ordinem communiter repertum in entibus naturalibus; ideo etc. Maior patet de se. Minor apparet: quia in entibus naturalibus communiter istud reperitur, quod vnumquodque ens naturale operatur proportionaliter sue forme et dispositioni; modo pusillanimus non operatur proportionaliter sue forme et dispositioni proprie, quia non reputat se dignum honoribus quibus est dignus vel minus ipse dignificat se quam debeat; ergo pusillanimitas est vitium contra inclinationem naturalem.

Secundum declaratur: quia illud quod est deficiens a recta ratione est vitium in moribus, quia omnis operatio virtuosa debet esse regulata a recta ratione; sed pusillanimitas deficit a recta ratione, quia pusillanimus minus dignificat se honoribus quam sit dignus, et cum sit dignus honoribus <non> dignificat se honoribus quibus est dignus et vt eis est dignus et quando est dignus; quare est vitium in moribus.

Sed intelligendum est quod pusillanimitas dupliciter potest considerari: vno modo secundum se et absolute, et sic est vitium contrarium magnanimitati;

(P)V^2V^3

19 contra] *suppl. ex* P **30** non] *suppl. ex* P

7 in littera] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 18–19. **8–9** Pusillanimus… est dignus] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 a 19–20. **11–12** honor… virtutis] cf. *supra*, qu. 15, u. 3–4 cum adn. **13** Philosohus] *Eth. Nic.* IV, 1125 a 17.

alio modo potest considerari in comparatione ad suam causam, et hoc contingit per comparationem ad intellectum vel ad appetitum: per comparationem ad intellectum, sicut quando aliquis ignorat aliqua bona esse in se, et tunc non dignificat se honoribus sibi proportionalibus cum deberet se dignificare istis, et pusillanimitas sic accepta contrariatur prudentie; alio modo potest considerari in comparatione ad appetitum, quando per desperationem appetitus timet aliquis ne possit prosequi honores, et sic ista pusillanimitas contrariatur fortitudini, scilicet quando aliquis habet timorem deficiendi a magnis honoribus quibus debet esse dignus; aliquando autem [est] propter pigritiam deficit <aliquis> ab istis honoribus quibus est dignus: aliquando enim accidit quod aliquis bene potest adipisci honores, tamen piger est in prosecutione illorum, et tunc illa pusillanimitas opponitur virtuti.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: secundum vnumquodque vitium aliquis dicitur malus, dicendum quod, sicut dicit Albertus, malus dicitur dupliciter: vno modo malus, idest alteri noxius, alio modo dicitur malus, idest deuians a medio rationis. Modo quando dicitur: secundum vnumquodque vitium aliquis dicitur malus, si accipiatur malus idest alteri noxius, falsum est, sed si accipiatur malus idest deuians a medio rationis, concedo. Et cum dicitur: secundum pusillanimitatem aliquis non dicitur malus, dico quod immo secundo modo, idest deuians a ratione, licet non dicatur malus idest alteri noxius.

Ad aliam. Quando dicitur: pusillanimis est ille qui cum sit dignus honoribus etc., concedo. Et cum dicitur: ille qui est dignus honoribus non est vitiosus, propter solutionem istius rationis considerandum quod honor debetur actualiter virtuoso, sed ei qui est dispositus ad virtutem, vel propter amicos vel propter bona fortune vel propter aliquam dispositionem corporalem, non debetur actualiter honor, sed ita est in propinqua dispositione vt sit dignus honoribus; modo intellectus accipit ea que propinqua sunt vt vnum; et ideo illum qui est in propinqua dispositione vt debeat honorari dicimus dignum honoribus. Quando ergo dicitur: ille qui est dignus honoribus non est vitiosus, dico quod verum est quod ille qui habet in se virtutem et formam per quam dignus est honoribus, ille non est vitiosus. Et cum dicitur: pusillanimis est dignus honoribus, dico quod pusillanimis secundum quod huiusmodi non est dignus honoribus actualiter, sed est habens aliquas dispositiones per quas est in propinqua dispositione quod inde faciliter habeat dignificari, et quia intellectus accipit illa que sunt propinqua vt vnum, ideo dicimus quod ille dignus est honoribus cum se non dignificet.

43 est V^2V^3] *secl. cum* P **44** aliquis] *coni. ex* P (quod deficit V^3) **48** dicit V^3] *om.* V^2

48 Albertus] *Super Ethica* IV, 11 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 265, uu. 65–57; p. 266, uu. 47–53).

<Qvestio 96>

Consequenter queritur vtrum mansuetudo sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod pertinet ad defectum rationis non est virtus; mansuetudo est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia omnis virtus consistit in medio secundum rationem. Minor patet: quia mansuetus secundum nomen magis sonat in defectum, vt dicit Philosophus, quia mansuetus videtur idem esse quod 'ille qui non est irascens'; modo talis operatur contra rationem rectam, vt ratio recta dicit quod aliquis debet irasci; vnde mansuetus, vt dicit Philosophus, non est punitiuus sed est condonatiuus; quare etc.

<2> Item. Illud cuius oppositum est licitum non est virtus; sed oppositum mansuetudinis est licitum; ideo etc. Maior patet: quia oppositum virtutis non est licitum. Minor patet: quia licitum est aliquem irasci, immo etiam ira, vt dicit Philosophus IV huius, multum confert ad fortitudunem; modo istud est oppositum mansuetudinis; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod mansuetudo est virtus.

Quia ille habitus per quem moderatur appetitus secundum rationem rectam circa passiones est virtus; sed per mansuetudinem moderatur appetitus circa passiones ire; ideo etc. Maior patet: quia virtutes morales sunt habitus regulatiui appetitus circa passiones secundum rationem rectam. Minor apparet: quia ipse mansuetus non irascitur plus quam oportet nec minus quam oportet nec in quibus non oportet, sed habet se circa iram recte et medio modo secundum quod oportet secundum rationem rectam.

Item. Vbicumque superhabundantia et defectus est vitium, medium debet esse virtus; modo superhabundantia circa iram est vitium, sicut quod aliquis sit furiosus et irascatur vbi non debet irasci et contra quos non debet irasci et quando <non> debet irasci; etiam defectus circa iram est vitium, secundum quod aliquis non irascatur vbi debet et quando debet: istud est vitium secundum Philosophum, licet secundum theologos non esset vitium, quia secundum ipsos nullus debet irasci quantumcumque iniuriatur sibi, immo debet totum pati; tamen, secundum Philosophum, quod aliquis deficiat ab ira contra

(P)V^2V^3

12 etiam V^3] quod V^2 **27** non] *suppl. ex* P

6 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 b 27. **8** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1126 a 2–3. **13** IV huius] re uera *Eth. Nic.* III, 1116 b 30–31: «Fortes quidem igitur, propter bonum operantur; furor autem cooperatur eis». **15** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 b 26. **21–23** ipse mansuetus… rationem rectam] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 b 31–1126 a 1. **25–27** superhabundantia… irasci] cf. *Eth. Nic.* IV, 1126 a 8–11. **29** secundum Philosophum] *Eth. Nic.* IV, 1126 a 3–8.

quos debet irasci et quando debet irasci, hoc est vitium, quia istud est contra rationem rectam; modo homo debet viuere secundum rationem rectam, et si aliter viuat non viuit vt homo; ergo medium istorum duorum est virtus, scilicet irascendo quando aliquis debet et contra quos debet et quantum debet.

Tunc ad rationes. Ad primam. Illud quod pertinet ad defectum non est virtus, dico quod verum est si pertineat ad defectum secundum rationem, tamen alique virtutes magis inclinantur ad extremum quod se habet per modum defectus quam ad illud quod se habet per modum superhabundantie et alie econuerso, sicut omnis virtus retrahens magis se habet ad defectum, virtutes autem impellentes magis se habent ad superhabundantiam. Et cum dicitur: mansuetudo pertinet ad defectum, dico quod non pertinet ad defectum simpliciter sed vt dictat recta ratio, vnde mansuetus non est punitiuus plus quam dictat ratio recta: non enim mouetur motu passionum.

Ad aliam. Cum dicitur: illud cuius oppositum est licitum non est virtus, concedo. Et cum dicitur: oppositum mansuetudinis est licitum, dico quod falsum est. Et cum dicitur: licitum est aliquem irasci, verum est secundum quod dictat recta ratio, tamen irasci vltra rationem rectam non est licitum, immo prohibitum.

<Qvestio 97>

Consequenter queritur vtrum clementia sit virtus distincta a mansuetudine. Arguitur quod non.

<1> Quia ille virtutes sunt eedem, que habent esse circa eandem materiam; sed clementia et mansuetudo sunt huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia virtutes debent distingui secundum distinctionem materie circa quam fiunt. Minor patet: quia mansuetudo habet esse circa iras, ita clementia habet esse circa iras, quia sicut dicit Seneca libro De clementia, *clementia est lenitas superioris ad inferiorem in constituendo punitionem vel penam*; modo ira est appetitus punitionis vel vindicte; ideo etc.

<2> Item. Tullius in sua Rethorica dicit quod clementia est virtus per quam aliquis excitatus in odium benignitate retrahitur; modo ira est causa odii; ergo clementia habet esse circa iram; ergo clementia et mansuetudo habent esse circa eandem materiam.

(P)V^2V^3

5 quam *coni. ex* P] quod V^2V^3

7 De clementia] *De clementia* II, 3 (ed. Préchac p. 9). **10** Tullius in sua Rethorica] *De inv.* II, LIV, 164 (ed. Achard p. 227). **11** ira…odii] cf. Augustinus, *Epist.* CCXI (PL 33, col. 964), a Thoma laud., IIa IIae 157, 1, arg. 2.

<3> Item. Ille virtutes sunt eedem, que habent idem oppositum; mansuetudo et clementia sunt huiusmodi; ideo etc. Maior de se patet. Et minor apparet: quia vtrique istarum opponitur crudelitas.

In oppositum est Philosophus. Et arguitur ratione: quia clementia solum est circa actus exteriores: est enim ad alterum; sed mansuetudo est circa passiones interiores; ergo iste non sunt eedem, immo sunt distincte.

Dico duo ad questionem. Primo quod mansuetudo et clementia sunt distincte virtutes. Secundo dico quod ille simul concurrunt in eodem subiecto.

Primum declaratur sic: quia clementia est solum superioris ad inferiorem: nam clementia est quedam lenitas superioris ad inferiorem in constituendo penam vel punitionem eius; sed mansuetudo habet esse circa iras quascumque inter quascumque, et maxime inter personas equales; ergo iste sunt distincte virtutes.

Item. Mansuetudo est circa passiones interiores, puta circa iram; clementia autem est circa aliquid extrinsecum: est enim ad alterum, quia est circa punitionem vel penam alterius quando aliquis non est motus vltra rationem in puniendo alterum.

Secundo dico quod iste due concurrunt adinuicem: quia sicut iustitia et liberalitas habent esse simul, iustitia que est in prohibendo furtum et liberalitas que est in moderatione appetitus circa diuitias [simul habent esse], ita mansuetudo et clementia simul habent esse, quia mansuetudo habet esse circa appetitus vindicte, et clementia habet esse circa moderationem punitionis; modo in moderatione punitionis aliquis excitatus est ira vel odio; ideo circa idem subiectum habent esse, diuersimode tamen.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille virtutes sunt eedem que habent esse circa eandem materiam, verum est si totaliter sint circa eandem materiam. Et cum dicitur quod mansuetudo et clementia habent esse circa eandem materiam, falsum est, immo <clementia> habet esse circa punitiones vel penas alteri infligendas, sicut apparet per Senecam in libro De clementia ad Lenonem. Et si per ipsam remoueatur ira, hoc non est per se, sed per se magis habet esse in penam statuendo alteri. Vnde iste due bene sunt connexe adinuicem, quia odium multum peruertit iudicium. Et quando dicitur: Seneca dicit

33 simul habent esse V^2V^3] *secl.* **41** clementia] *suppl.* **43** si per ipsam *coni. ex* P] quod V^2 *om.* V^3 **43** per se *coni. ex* P] per clementiam sed V^2V^3 (per se per clementiam *praem. sed exp.* P)

17–19 In oppositum…distincte] loc. non inuentum apud Aristotelem, sed cf. Thomas, IIa IIae 157, 1, resp.: «Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum: quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis: mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae». **45** odium…iudicium] cf. *infra*, qu. 124, u. 8 cum adn.

quod clementia est lenitas superioris etc., verum est; et ira est appetitus punitionis, verum est, tamen propter hoc non sequitur quod clementia sit circa iras, immo habet esse circa constitutionem pene alteri.

Ad aliam per idem. Quando dicitur quod Tullius dicit quod clementia est virtus per quam aliquis excitatus in odium etc., dicendum quod intentio Tullii est non quod clementia sit circa odium, sed quod aliquis excitatus in odium retrahitur per istam quadam benignitate non quia sit circa odium, sed quia odium multum facit ad impedimentum clementie; et propter hoc clementia est connexa cum mansuetudine, que est in moderatione odii et rancoris.

Ad aliam. Ille virtutes sunt eedem que habent idem oppositum, concedatur. Et cum arguitur quod iste sunt huiusmodi, dico quod non est verum, immo crudelitas recte habet opponi celemntie, vnde dicitur homo ferus quando nimis est seuerus, quia hoc non est proprium humanum, quod vnus sit crudelis erga alterum, immo istud est proprium bestiarum; vnde Seneca dicit in libro De Clementia ad Lenonem, quod rex apum non habet aculeum quamuis alie apes habeant, et ita etiam vult quod rex siue superior non debet esse crudelis et ferus in puniendo inferiores.

<Qvestio 98>

Consequenter queritur vtrum ira sit passio generalis non distincta contra alias passiones.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illa passio que denominat totum appetitum irascibilem est generalis nec distincta contra alias passiones; modo ira est huiusmodi, quia denominat totum appetitum irascibilem; ideo etc.

<2> Item. Cuilibet passioni speciali est alia passio opposita, sicut amor et odium, tristitia et delectatio; sed ira non habet oppositum; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia illa passio est specialis, circa quam habet esse specialis virtus; modo circa iram habet esse specialis virtus; ideo etc. Maior patet: quia specialitas virtutis est ex specialitate materie circa quam habet esse. Minor patet: quia circa iram habet esse mansuetudo, que est specialis virtus.

Ad istam questionem intelligendum quod aliquid dicitur generale ad presens tripliciter: vno modo secundum predicationem ex communitate generis,

(P)V^2V^3

58 proprium *coni. ex* P] propter V^2V^3 **4** que V^2] non V^3 **11** specialitate *coni. ex* P] speci^{re} V^2 speci^{e} V^3

60 De clementia] *De clementia* I, 19 (ed. Préchac pp. 38–39).

alio modo dicitur aliquid commune vel generale non communitate generis, sed communitate causalitatis, sicut sol dicitur causa vniuersalis non predicatione sed propter multitudinem effectuum; modo istis modis ira non est passio generalis: non enim est generalis quia sit communis per predicationem, quia non predicatur de aliis passionibus que sunt circa appetitum irascibilem, sicut de odio et aliis, nec etiam est communis causalitate, quia sit causa aliarum passionum. Alio modo dicitur aliquid generale quia ex multis causis consequitur, vnde sicut causa dicitur generalis que ad multos effectus se extendit, ita effectus dicitur generalis, qui ex multis causis consequitur, et sic ira est generalis passio. Propter quod intelligendum quod ira est appetitus vindicte propter apparentem paruipensionem, et propter hoc causa ire est omnis paruipensio et despectus.

Vlterius, quia ira est appetitus vindicte, oportet quod sit appetitus vindicte sibi possibilis inesse, quia sicut dicit Tullius in Rethorica, inferioris ad multum superiorem non est ira: aliquis enim multum inferior quam sit rex non appetit vindictam de rege, quia ista vindicta esset sibi impossibilis; vnde ad iram consequitur iste appetitus vindicte, et etiam spes habendi vindictam.

Sic ergo ira est passio generalis quia <est> ex pluribus causis, vnde differunt odium et ira: quia odium est quando aliquis vult simpliciter alteri malum, sed ira non est talis, sed habet esse respectu vindicte de forefacto; modo appetere vindictam de forefacto non est malum; ergo ira est respectu boni.

Vlterius est notandum quod sicut ad iram precedunt paruipensio et omnis species eius et omnis despectus, ita etiam ad iram consequuntur multi effectus, vt delectatio quedam propter spem punitionis, quia quando aliquis sperat quod potest alterum punire de eo quod sibi forefecit, delectatur; etiam ad iram consequitur accensio sanguinis circa cor et motus, et ex tali motu aliquando consequitur perturbatio totius rationis, aliquando consequitur perturbatio sensuum et non totaliter rationis, aliquando autem consequitur perturbatio omnium membrorum et propinquorum cordi, immo etiam membrorum exteriorum, ita quod aliquando homo non potest loqui; sic ergo patet quod ira est passio generalis quia ex multis causis consequitur, tamen in se distincta est ab aliis passionibus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa passio que denominat totum appetitum irascibilem est generalis, falsum est, quia iste appetitus irasci-

32 est] *suppl. ex* P **32** causis *coni.*] paruipensionibus PV^2V^3 **33** simpliciter alteri malum V^3] malum alteri simpliciter V^2 (alteri malum simpliciter P) **40** accensio PV^3] ascensio V^2

24–25 ira est… paruipensionem] cf. *supra*, qu. 49, uu. 27–28 cum adn. **28** Tullius in Rethorica] re uera Auic., *De medicinis cordialibus*, cf. *De an., appendix* (ed. Van Riet t. II, pp. 208–09, uu. 50–55, et cf. *ibid.*, pp. 98*–99*), sicut recte refert Thomas, Ia IIae, 46, 1, resp. **31** spes habendi vindictam] cf. Arist., *Rhet.* II, 1378 b 1–2. **39–40** ad iram… et motus] cf. *supra*, qu. 49, uu. 34–35 cum adn.

bilis denominatur a passione magis manifesta existente circa ipsum, vnde in appetitu irascibili sunt timor, audacia, odium et ira, quia tamen est ira passio manifestior, ideo ab ista denominatur.

Ad aliam. Cum dicitur quod cuilibet passioni speciali est alia passio opposita, dico quod in quibusdam est ita et in aliis non est verum, quia in passionibus extremis istud est verum quod iste sunt opposite, tamen in specialibus passionibus non totaliter extremis non est verum; modo ira componitur ex tristitia et delectatione, quia tristitia est de forefacto: de eo enim quod alicui est forefactum ipse tristatur, sed delectatio est de vindicta vel punitione; ideo ira non habet passionem specialem sibi oppositam.

<Qvestio 99>

Consequenter queritur vtrum sit dare maximum malum siue malum simpliciter.

Arguitur quod sic.

<1> Quia vbi est dare magis et minus tale est dare maximum tale, <vt> videtur esse ex intentione Philosophi II Metaphisice; modo in rerum natura est dare magis et minus malum; ideo etc.

<2> Item. Si vnum contrarium est in natura, et alterum; modo in natura est dare simpliciter bonum; ergo et erit dare simpliciter malum. Maior patet I Celi et Mundi. Minor de se patet.

In oppositum est Philosophus in isto IV.

Dico ad questionem quod non est dare simpliciter malum.

Quia malum est priuatio boni; modo priuatio est in aliquo ente, et omne ens est bonum, quia quantum aliquid participtat de entitate, tantum participat de bonitate; ergo non est dare simpliciter malum quin sit coniunctum cum aliquo bono.

Ex hoc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: vbi est dare magis et minus tale etc., dicendum quod istud est verum in entibus positiuis, quia in istis magis et minus tale mensuratur per illud quod est simpliciter et maxime tale, sed in priuatiuis istud non est verum; modo malum est priuatiuum; ideo etc.

Ad aliam. Cum dicitur: si vnum oppositum est in natura et alterum, verum est de contrariis; modo malum et bonum non sunt contraria, immo sunt priuatiua; ideo non valet.

(P)V^2V^3

4 vt] *suppl.*

5 II Metaphisice] adagium erutum ex Arist., *Metaph.* II, 993 b 24–31. **8–9** I Celi et Mundi] cf. *De celo* II, 286 a 23–24. **10** in isto IV] cf. *Eth. Nic.* IV, 1126 a 12–13, et Thomas, *Sent. lib. Eth.* IV, 13 (ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 243–44, uu. 115–127).

<Qvestio 100>

Consequenter queritur vtrum irasci sit licitum.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est malum non est licitum; sed irasci est malum; ideo etc. Maior patet: quia nullum malum est licitum. Minor patet: quia irasci est contra rationem rectam, vnde *ira impedit animum ne possit cernere verum*, vt dicit Poeta; etiam Philosophus vult I Elenchorum, capitulo de cautelis, quod irati minus preuident; dicit etiam Philosophus in Rethoricis quod iratus non audit rationem.

<2> Item. Illud non est licitum ex quo proueniunt multa mala et vitia; sed ex ira proueniunt multa mala et vitia; ideo etc. Maior de se patet. Minor apparet: quia ex ira procedunt homicidia et multa alia mala; ideo etc.

<3> Item. Ira est quedam tristitia vel non est sine tristitia; modo omnis tristitia est mala, quia est respectu obiecti mali; ideo etc.

In oppositum est Philosophus. Et arguitur ratione: quia illud cuius oppositum vel priuatio est vitium est licitum; modo priuatio ire, scilicet inirascibilitas, est vitium; ideo etc.

Ad dissolutionem huius questionis primum intelligendum est quid est ira, et ex hoc videbitur vtrum irasci sit licitum vel non. Ira enim nihil aliud est nisi quedam passio appetitus irascibilis per quam aliquis appetit vindictam paruipensionis sibi facte; vnde motus appetitus ad vindictam est ira.

Vlterius notandum est quod passiones quedam sunt, que statim ex sua ratione sunt conuolute cum malitia, vt homicidium, furtum et adulterium et similia, et in istis non contingit dare medium et extrema siue superhabundantiam et defectum, ita quod medium ibi sit bonum, quia omnes iste conuolute sunt cum malitia; alie sunt passiones que ex sua ratione non sunt conuolute cum malitia, sed ex sua quantitate, scilicet per superhabundantiam et defectum; et in talibus est dare medium, vbi extrema sunt mala et medium est laudabile.

Modo quando queritur vtrum irasci sit licitum, dico quod irasci est talis passio vbi est superhabundantia et defectus et medium; ideo dico quod irasci secundum rectam rationem est licitum, tamen irasci secundum superhabundantiam et defectum est illicitum.

(P)V^2V^3

9 Illud] quod *add.* V^3 **10** mala et vitia V^3] vitia et mala V^2 **15–16** inirascibilitas *coni.* (*cf. Arist., 1126 a 3*)] irascibilitas PV^2V^3

6 Poeta] cf. *supra*, Introduzione, p. 140. **6** I Elenchorum] *Soph. el.*, 174 a 19–21. **7** in Rethoricis] re uera *Eth. Nic.* VII, 1149 a 25–31. **12** Ira… sine tristitia] cf. Arist., *Rhet.* II, 1378 a 31. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1125 b 31–32. **18–20** Ira enim… ira] cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* IV, 13, ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 243, u. 57. **21–22** passiones quedam… cum malitia] cf. *Eth. Nic.* II, 1107 a 14–17. **28–29** irasci… medium] cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 b 26–31.

Primum declaratur sic: quia illud quod est bonum secundum rationem rectam est licitum; modo irasci est huiusmodi, quia irasci est appetere vindictam de paruipensione; modo quod aliquis habeat appetitum vindicte de paruipensione secundum quod recta ratio dictat, istud est bonum; ideo etc.

Et confirmatur: quia illud cuius oppositum est malum et seruile, illud est licitum et honestum; modo non appetere vindictam de paruipensionibus vt recta ratio dictat est seruile, vnde Philosophus dicit quod *iniuriantes sustinere* et *familiares despicere seruile* est; ergo irasci vt recta ratio dictat est licitum.

Et confirmatur: quia vbi superhabundantia et defectus sunt illicita, medio est licitum; modo superhabundantia et defectus ire sunt illicita, scilicet quando aliquis vltra rationem appetit vindictam, istud est malum; etiam si nullo modo aliquis irascatur, istud est inhonestum secundum philosophos, quia secundum philosophos homo debet appetere vindictam secundum rationem rectam de paruipensione sibi facta, licet secundum fidem nostram non sit ita.

Secundum declaratur, scilicet quod irasci preter rationem rectam sit illicitum, sicut quando non oportet nec vt oportet nec contra quos oportet et sic de aliis circumstantiis: quia omne illud quod est preter rationem rectam est illicitum; sed sic irasci, scilicet quando non oportet et vt non oportet etc., est preter rationem rectam; ideo etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est malum non est licitum, concedatur. Et cum dicitur: irasci est malum, dico quod irasci absolute non est malum, sed secundum superhabundantiam vel defectum est malum. Et quando probatur quia ira impedit animum etc., dico quod ira que est antecedens ad rationem, non expectans iudicium rationis et deliberationem, de ista ira verum est quod impedit rationem, tamen ira que consequitur iudicium et deliberationem rationis, que est in appetendo vindictam vt recta ratio dictat, talis ira non impedit rationem; et ideo isto modo irasci bene est licitum, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: illud ex quo multa mala proueniunt non est licitum, verum est sub illa ratione vt ex eo sequitur malum. Et cum dicitur quod ex ira multa mala consequuntur, verum est, ex illa ira que est preter rationem et ante deliberationem rationis, sed ex illa ira que est post deliberationem rationis et que fit secundum quod recta ratio dictat, ex ista non consequuntur mala.

Ad aliam. Cum dicitur: ira est quedam tristitia etc., dico quod verum est quod ad iram consequitur tristitia, tamen alia est ratio ire et alia ratio tristitie: quia tristitia dicitur respectu paruipensionis et mali, sed ira habet esse respectu boni, quia est respectu vindicte de tali paruipensione, et propter hoc dicebatur prius in quadam questione precedenti, quod ira est quasi passio composita,

38 Philosophus dicit] *Eth. Nic.* IV, 1126 a 7–8. **46–48** irasci… circumstantiis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1126 a 4–8. **54–56** ira… rationem] cf. *Eth. Nic.* VII, 1149 a 25–b 3. **69** in quadam questione precedenti] cf. *supra*, qu. 98.

quia in ira est tristitia respectu mali siue paruipensionis et ibi est delectatio respectu vindicte quam aliquis sperat habere de tali nocumento sibi facto. Etiam quamuis ira sit respectu obiecti mali non sequitur quod sit mala, quia potest esse bonus habitus circa malum obiectum, sicut fortitudo que est circa pericula mortis, que sunt mala in se, tamen quia habet esse circa ista bono modo et secundum rationem rectam, fortitudo dicitur esse bonus habitus.

<Qvestio 101>

Consequenter queritur vtrum adulatio sit vitium.

Arguitur quod non.

<1> Quia ille habitus cuius actus non est malus non est vitium; sed actus adulationis non est malus; ideo etc. Maior de se patet. Minor patet: quia actus adulationis est commendare aliquem; modo istud non est malum; quare etc.

<2> Item. Malum non opponitur malo sed bono; modo adulatio opponitur malo, scilicet discolie; ideo non est vitium.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod est vitium oppositum affabilitati.

Dico quod adulatio est vitium.

Propter quod intelligendum est quod oportet hominem conuiuere in colloquis et conuersationibus secundum rationem rectam, et ideo sunt quedam virtutes que habent appetitum humanum rectificare in istis, et ideo habitus secundum quem aliquis gratiose se habet ad quoslibet vt recta ratio dictat vocatur affabilitas; vnde hominem conuiuentem cum aliis ciuibus oportet esse aliis amicabilem, non discolum nec peruersum, nec debet esse superbus despiciendo alios, nec etiam debet esse nimis seruilis et subiectus aliis. Et iste virtuti opponuntur duo vitia, scilicet discolia siue rixositas secundum defectum, quando per superbiam aliquis alios despicit, secundum superhabundantiam opponitur sibi adulatio, quando aliquis propter aliquam vtilitatem reportandam alterum

(P)V²V³

17 iste *coni.*] isti PV²V³

8 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* IV, 1127 a 8–10; apud Aristotelem, virtus illa media inter placiditatem seu adulationem et discoliam innominata est, sed potest, propter quandam similitudinem, amicitia dici (cf. 1108 a 27–28; 1126 b 19–20); quam affabilitatem nominat Thomas (Ia IIae, 60, 5, resp.): «et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat *amicitia*; et potest dici *affabilitas*» (cf. etiam IIa IIae, 114, 1); verba 'adulatio' et 'adulator' non inueniuntur in interpretatione Grosseteste libri Ethicorum, sed cf. eiusdem notulam ad 1108 a 29, quam uncis includo: «si autem utilitatis alicuius sui, *blanditor* <seu adulator> ». **11–12** oportet… rationem rectam] cf. *Eth. Nic.* II, 1108 a 26–30; IV, 1126 b 11–1127 a 12.

plus quam oportet <commendat> et reddit se nimis seruilem et blanditorem ei.

Hoc viso dico quod adulatio est vitium.

Quia illud est vitium cuius actus vel operatio non ordinatur ad bonum finem; <modo actus adulationis non ordinatur ad bonum finem>; ideo etc. Maior patet: quia sicut in speculabilibus veritas conclusionis dependet ex principiis, ita in agibilibus bonitas operationum dependet ex fine, qui finis est principium in agibilibus, et ideo illa operatio est mala que est ordinata ad malum finem. Minor patet: quia blanditor commendat alterum preter rationem rectam, quoniam plura bona et maiora dicit esse in aliquo quam sint, vel dicit aliqua bona inesse alteri quando non oportet dicere et vbi non oportet dicere nec propter quod debet dicere: si enim diceret aliqua bona esse in aliquo maiora quam sint propter aliquod bonum, sicut ad excitandum aliquem ad meliorem finem, istud bene esset licitum, tamen quando talia dicit quod non oportet dicere et vbi non debet et gratia cuius non debet, sicut gratia alicuius vtilitatis reportande, istud est preter rationem rectam, ideo adulatio opponitur virtuti, quia opponitur amicabilitati siue affabilitati; ideo etc.

Sed est intelligendum, vt videamus quomodo affabilitas sit virtus, quod non eodem modo debet aliquis esse affabilis in quocumque statu, quia illud quod esset affabilitas in vno possit esse vitium et arrogantia in alio; vnde secundum dignitatem et statu persone debet aliquis esse affabilis et amicabilis aliis; vnde Philosophus V Politicorum dicit quod, vbi ponit cautelas principibus vel dat, quod principes non debent se reddere nimis familiares inferioribus ne contempnantur, sed debent dignificare statum suum, vnde modicum affabilitatis quod princeps faceret erga alterum reputaretur multum, ideo secundum statum persone debet se gerere; eodem modo si vilis persona se gerat sicut aliquis qui est dignus honoribus, istud esset inhonestum et vitium; ideo affabilitas non est eodem modo in omnibus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Ille habitus non est vitium cuius actus non est malus, verum est. Et cum dicitur: actus adulationis non est malus, falsum est. Et cum dicitur quod iste actus est alterum commendare, verum est, preter rationem rectam, vnde commendare aliquem vt recta ratio dictat, quando oportet et vt oportet et sic de aliis, istud non est malum, sed aliquem commendare gratia alicuius commodi reportandi et dicere de ipso plura quam sint et maxime in sui presentia, istud est actus adulationis; vnde sicut dicit Seneca,

21 commendat] *suppl. ex* P **22** ei V^3 (sibi P)] eius V^2 **24** non V^2] *om.* V^3 **25** modo…finem] *suppl.* **30** dicit *coni. ex* P] debet V^2V^3 **34** oportet V^3] debet V^2 **41** aliquis esse V^3] *inv.* V^2 **44** modicum *coni.*] modus P modicus V^2V^3 **47** istud V^2 (hoc P)] *om.* V^3

27–28 finis…agibilibus] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn. **40–41** secundum dignitatem…aliis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1126 b 36–1127 a 2. **42** V Politicorum] *Pol.* V, 1312 a 6–8. **55** Seneca] loc. non inuentum.

hominem in sui presentia commendare quodammodo species adulationis esse videtur.

Ad aliam. Cum dicitur quod malum non opponitur malo, dico quod falsum est, vnde verum est quod malum, ratione qua malum, non opponitur alteri malo, tamen malum superhabundans potest opponi alteri malo vt est in defectu, et isto modo adulatio opponitur discolie et proteruie sicut superhabundantia et defectus opponuntur.

<Qvestio 102>

Consequenter queritur vtrum veritas sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit virtus moralis.

Arguitur primo quod non sit virtus.

<1> Quia ad omnem veracem spectat manifestare que sunt in ipso; sed manifestare omnia que sunt in ipso non spectat ad virtuosum; ergo verax non est virtuosus nec per consequens veritas est virtus. Maior patet: quia nisi verax manifestaret omnia que sunt in ipso iam non esset verax, immo magis yronicus. Minor declaratur: quia virtuosus non debet appetere vanam gloriam; modo ex eo quod ipse manifestaret omnia bona que sunt in ipso, appeteret vanam gloriam; quare etc.

<2> Item. Omnis virtus vel est intellectualis vel moralis; sed veritas est nulla istarum; ideo etc. Maior patet. Probatio minoris, et primo quod non sit virtus intellectualis: quia Philosophus VI huius, vbi enumerat virtutes intellectuales, non enumerat veritatem inter eas; ideo etc. Etiam quod est finis virtutum intellectualium non est virtus intellectualis; modo veritas est finis omnium virtutum intellectualium, quia omnis virtus intellectualis, affirmando vel negando, verum vel falsum dicit. Etiam nec est virtus moralis: quia omnis virtus moralis consistit in medio; veritas non consistit in medio, immo in extremo; ideo etc. Maior patet II huius. Minor declaratur: quia quanto aliquis magis vera dicit, tanto est magis verax; ergo veritas magis consistit in extremo quam in medio.

In oppositum est Philosophus.

Dico quod veritas potest sumi dupliciter: vno modo per adequationem intellectus ad rem et mensurati ad mensuram, et sic veritas non est virtus, quia veritas isto modo potest esse in homine tam virtuoso quam non virtuoso: quod

(P)V^2V^3

4 veracem *coni. ex* P] veritatem V^2V^3 **7** iam *coni. ex* P] aliter V^2V^3

13 VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16–17. **15–17** veritas… dicit] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 a 27–29; 1139 b 12. **19** II huius] cf. *supra*, qu. 25. **21** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1127 a 13–b 32.

enim aliquis dicat verum, tam affirmando quam negando, potest esse tam in homine virtuoso quam in non virtuoso; sed virtus moralis solum habet esse in virtuoso; ideo isto modo non est virtus. Alio modo potest sumi veritas pro conformitate in dictis et factis, et inde quando aliquis concorditer habet se secundum dicta et facta et cogitationes interiores, tunc dicitur verax, et propter hoc dicitur veritas quasi concordantia dictorum et factorum, vel est habitus quo aliquis inclinatur vt concorditer se habeat in dictis et factis et cogitationibus interioribus, et isto modo veritas est virtus moralis.

Quod probatur sic: quia ille habitus est virtus moralis qui consistit in quadam medietate superhabundantie et defectus secundum rectam rationem; modo veritas accepta isto modo est huiusmodi; ideo etc. Maior patet per diffinitionem virtutis. Minor declaratur: quia ille dicitur verax quando ea que sunt facta correspondent dictis et cogitata etiam respondent dictis et factis, ita quod nec maiora dicit de se quam sint dicenda nec minora; qui autem plura fingit de se quam sint, ille est iactator et est in extremo superhabundantie, quod est vituperabile, qui autem fingit <minora> merita de se quam sint, ipse est yronicus et fictitius, et est in extremo defectus; sic ergo veritas est virtus laudabilis in quadam medietate existens secundum rationem rectam.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ad omnem veracem spectat manifestare que sunt in ipso, potest dici quod non oportet, sed sufficit quod non dicat aliqua que non sunt in ipso siue maiora de se quam sint et quod non fingat aliqua sibi non inesse que tamen sibi insunt. Vel potest concedi maior. Et cum dicitur in minore quod manifestare omnia <bona> que sunt in ipso non spectat ad virtuosum immo ad appetentem vanam gloriam, dico quod dicere omnia que sunt in ipso preter rationem rectam pertinet ad <appetentem> vanam gloriam, sed manifestare ista modo quo oportet et quando oportet non pertinet ad appetentem vanam gloriam, immo bene ad virtuosum istud spectat.

Ad aliam. Omnis virtus est intellectualis vel moralis, concedatur. Et cum dicitur: veritas nulla istarum est, falsum est, immo est virtus moralis. Et cum dicitur: virtus moralis consistit in medio <rationis et non veritas, falsum est, quia consistit in medio> superhabundantie et defectus quoad modum vtendi eis que sunt in ipso, nec maiora nec minora dicendo de seipso quam sint; etiam ratione obiecti est in medio, quia obiectum veritatis est equalitas dictorum et factorum, et sic habet esse in medio quantum ad obiectum vtendi.

25–26 tam…non virtuoso *coni. ex* P] et virtuosus et non virtuosus V^2V^3 **32** interioribus *coni.*] exterioribus PV^2V^3 **40** minora] *suppl. ex* P **43** veracem *coni. ex* P] veritatem V^2V^3 **47** bona] *suppl. ex* P **48** appetentem *coni. ex* P] appetitum V^2V^3 **49** appetentem] *suppl. ex* P **55–56** rationis…medio] *suppl. ex* P

35–36 per diffinitionem virtutis] cf. *supra*, qu. 52, u. 14 cum adn. **36–41** ille dicitur…defectus] cf. *Eth. Nic.* IV, 1127 a 19–26.

<Qvestio 103>

Consequenter queritur vtrum veritas sit virtus specialis.

Arguitur quod non.

<1> Quia verax habet manifestare suum habitum; modo istud pertinet ad omnem virtuosum; ergo actus veritatis pertinet ad quamlibet virtutem. Maior patet de se. Minor apparet: quia ad quemlibet virtuosum pertinet operari secundum habitum suum; modo ex operationibus secundum virtutem manifestantur virtutes, quia talis est vnusquisque qualia operatur, vt dicit Philosophus.

<2> Item. Verum et bonum conuertuntur; sed bonum est aliquod commune ad omnem virtutem; ergo verum est quod obiectum veritatis ad omnem virtutem pertinet, et per consequens veritas non est virtus specialis sed communis ad omnem virtutem.

In oppositum est Philosophus, qui ponit veritatem esse virtutem specialem distincta contra alias.

Dico quod veritas est virtus specialis distincta ab aliis.

Quia omnis virtus habet operari circa aliquod bonum in passione vel operatione; illa ergo virtus est virtus specialis que habet esse circa aliquod bonum speciale; modo veritas habet operari circa bonum vel operationem distinctam et specialem boni, scilicet concordiam et equalitatem dictorum et factorum: hec <est> operatio specialis et distincta a bono fortitudinis et aliarum virtutum; ideo veritas est virtus specialis distincta ab aliis.

Ex hiis ad rationes. Ad primam. Verax habet manifestare suum habitum, concedatur. Et cum dicitur quod istud pertinet ad quemlibet virtuosum, dico quod intentio cuiuslibet virtuosi non est per se manifestare suum habitum, sed sua intentio per se est operari secundum habitum suum; si autem ex hoc manifestetur habitus suus, hoc accidit; modo vnumquodque denominatur ab eo quod per se intendit, et non ab eo quod considerat secundum accidens, et quia alii virtuosi non habent manifestare suum habitum per se sed per se habent operari secundum habitum, verax autem habet per se manifestare suum habitum in dictis concordando et factis, [et] ideo actus veritatis non est communis omni virtuti.

Ad aliam. Verum et bonum conuertuntur, dicendum quod verum dicitur multipliciter: vno modo pro vera rei entitate, alio modo sumitur verum vt est

(P)V²V³

18 habet V³] *om.* V² **20** est] *suppl. ex* P **30** et V²V³] *secl. cum* P **30** communis *coni.*] generalis PV²V³

8 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1127 a 27–28. **13** Philosophus] cf. *supra*, qu. 102, u. 21, cum adn.

quedam equalitas dictorum et factorum, et sic verum non est commune ad bona cuiuslibet virtutis, immo est quoddam bonum speciale.

<Qvestio 104>

Consequenter queritur vtrum circa ludos habeat esse aliqua virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus ordinatur ad felicitatem; modo ludi siue virtus que est circa ludos non ordinatur ad felicitatem; ideo etc.

<2> Item. Circa illud quod est puerile non habet esse virtus; modo ludere est aliquid puerile; ergo circa ludos non est aliqua virtus.

<3> Item. Omnis virtus habet esse circa aliquod difficile; modo ludere non est difficile; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod circa ludos est virtus quedam, que dicitur eutrapelia.

<Dico ad questionem quod circa ludos est virtus quedam que dicitur eutrapelia>.

Quia in quibuscumque contingit superhabundare et deficere, et superhabundantia et defectus ibi sunt vitiosa et fugienda, medium videtur esse bonum; modo circa ludos contingit superhabundare et deficere, et vtrumque istorum est vitiosum: nam superhabundantes vocantur bomolochi, et sunt vituperabiles ad modum multorum rapientes dicta aliorum et conuertentes in ludos, et isti sunt nimis honerosi, vt Philosophus dicit; alii autem sunt deficientes circa ludos, et isti etiam sunt vituperabiles, et isti sunt agrestes siue agroici; alii sunt qui medio modo se habent, et isti vocantur eutrapeli, et habitus suus vocatur eutrapelia, qui est habitus operatiuus eorum que oportet secundum rationem rectam circa ludos.

(P)V^2V^3

11–12 Dico…eutrapelia] *suppl.* (dicendum quod ibi est virtus P) **16** est V^2] *om.* V^3 **16** bomolochi *coni. ex* P (*cf. Arist., 1108 a 24–25, 1128 a 4ss.*)] hemolochi V^2 hemelochi V^3 **20** eutrapeli *coni. ex* P (*cf. Arist., 1108 a 24, 1128 a 10ss.*)] eutrapesti V^2V^3

---

7 Omnis…difficile] cf. *supra*, qu. 50, u. 13 cum adn. **9** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1127 b 33–1128 a 10. **18** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 a 4–7. **18–19** alii autem…agroici] cf. *Eth. Nic.* IV, 1128 a 7–9.

Vnde intelligendum est quod, sicut dicit Philosophus De sompno et vigilia, quorumcumque est operatio determinata tempore, si excessit illud tempus necesse est virtutem deficere et languescere; ideo necesse est ad recreationem virtutum sensitiuarum quod homo habeat sompnum, quia in sompno fit recreatio virium sensitiuarum; ita etiam necesse est in homine virtuoso et felice, quia virtutes anime sunt determinate tempore ad recreationem virium sensitiuarum, quod habeat requiem et ludos iocosos ex quibus causatur delectatio, ex qua fit recreatio istarum virium sensitiuarum; et ideo homini felici expediunt ludi propter recreationem.

Ex hoc ad rationes. Ad primam. Omnis virtus ordinatur ad felicitatem, concedatur, vel mediate vel immediate. Et cum dicitur: ludi non ordinantur ad felicitatem, dico quod immo mediate, licet non immediate, quia ordinantur ad delectationem et confortationem virium sensitiuarum in homine; modo ex ista confortatione postmodum magis potest speculari veritatem.

Ad aliam. Cum dicitur quod ludere est puerile, tamen ludere vt oportet et quando oportet et quibus oportet et quantum oportet non est puerile, immo est opus virtuosi.

Per idem ad aliam. Cum dicitur quod ludere non est difficile, dico quod verum est, ludere absolute, tamen ludere vt oportet et quando oportet bene est difficile, et ideo multum differt ludus indisciplinati a ludo disciplinati, vt dicit Philosophus.

<Qvestio 105>

Consequenter queritur vtrum verecundia sit virtus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia quod est laudabile est virtus et pars virtutis; modo verecundia est laudabilis, vt dicit Philosophus; ideo etc. Maior patet: quia laudabile so-

(P)V^2V^3

23 quod V^3] *om.* (P)V^2 **30** recreatio istarum V^2] restitutio (?) P (ex…sensitiuarum *uu. 29–30 om.* V^3) **38** quibus *coni.*] quando quos V^2 cum quos V^3 **42** differt *coni.* (*cf. Arist., 1128 a 20–21*)] refert PV^2 refertur V^3

23–24 De sompno et vigilia] *De somn.* 454 a 26–29, interpr. vetus (ed. Drossaart Lulofs p. 2*a, uu. 22–28): «Amplius quorumcumque est aliquod opus secundum naturam, quando excesserit tempus vel aliquid eorum que possunt tempore facere, necesse *est ea languescere*, ut oculos videntes, et quiescere hoc facientes, similiter autem et manum et aliud omne cuius est aliquod opus»; interpr. Guillelmi (ed. Drossaart Lulofs p. 2*b, uu. 22–28: «Amplius quorumcumque est aliquod opus secundum naturam, quando excesserit tempus *in quanto possunt aliquid facere*, vel aliquod eorum que possunt tempore facere, necesse *deficere* ut oculos videntes, et quiescere facientes hoc, similiter autem et manum et aliud omne cuius est opus aliquod»; utraque intepretatio videtur hic a Radulpho adhibita. **43** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 a 20–22. **4** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 18–19.

lum competit virtuti, vnde solum virtuosum debemus laudare et commendare. Minor patet per Philosophum, vnde dicit quod *iuuenes verecundos laudamus*.

<2> Item. Sicut dicit Tullius, honestum conuertitur cum virtute; sed verecundia est aliquid honestum; ideo etc.

<3> Item. Illud quod opponitur vitio est virtus; modo verecundia opponitur vitio, quia opponitur inuerecundie et stupori, que sunt vitia; ideo etc.

<4> Item. Illud quod est dispositio ad optimum est virtus; verecundia est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia dispositio ad optimum non videtur esse nisi virtus que disponit hominem ad felicitatem. Minor patet: quia verecundia retrahit hominem a turpefacto; sed illud quod retrahit aliquem a turpefacto disponit ipsum ad optimum; ideo etc.

<5> Item. Sicut dicit Philosophus II huius in diffinitione virtutis, virtus est habitus in quadam medietate existens secundum rationem rectam. Tunc arguo: quod consistit in medio vt recta ratio dictat est virtus; modo verecundia est huiusmodi, quia verecundia est quando aliquis de turpefacto verecundat secundum rationem rectam quando oportet et vt oportet.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod verecundia non sit virtus. Et arguitur ratione: quia nulla virtus inducit transmutationem corporalem; sed verecundia est cum transmutatione corporali; ideo etc. Maior patet: immo illud quod inducit transmutationem corporalem est magis passio quam virtus. Minor patet: quia sicut in timore fit pallor in membris exterioribus, ita in verecundia fit rubedo in facie, et ideo est passio et non virtus.

Ad questionem dico, secundum quod dicit Philosophus, quod verecundia non est virtus sed est passio, et est passio laudabilis.

Primum declaratur sic: quia sicut apparet per diffinitionem virtutis, virtus est habitus electiuus in medietate consistens vt recta ratio dictat; modo verecundia non est habitus, immo est passio; quare etc. Maior patet per diffinitionem virtutis. Minor patet de se.

Item. Virtus est quedam perfectio appetitus, quia virtus ordinat appetitum in se et conformat ipsum recte rationi; sed verecundia non est huiusmodi, sci-

33 virtus^{2} *coni.*] appetitus $V^{2}V^{3}$

7 Tullius] *De off.* I, XXVII, 95 (ed. Testard t. I, pp. 152–153): «Quare pertinet quidem ad omnem honestatem hoc quod dico, decorum, et ita pertinet ut non recondita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu. Est enim quiddam idque intellegitur in omni uirtute, quod deceat; quod cogitatione magis a uirtute potest quam re separari. Vt uenustas et pulchritudo corporis secerni non potest a ualetudine, sic hoc de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum uirtute confusum, sed mente et cognitatione distinguitur»; cf. *Moralium dogma philosophorum*, qu. 1 (PL 171, col. 1009C): «Virtus igitur et honestum nomina sunt diversa, res autem subjecta prorsus est eadem»; cf. Thomas, IIa IIae, 144, 1, arg. 3. **10** inuerecundie et stupori] cf. Thomas, IIa IIae, 144, 1, arg. 4. **11** dispositio…virtus] cf. Arist., *Phys.* VII, 246 b 23. **16** II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **21** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 10–11. **22–23** nulla virtus…corporali] cf. *Eth. Nic.* IV, 1128 b 13–15. **29–30** virtus…dictat] cf. *supra*, u. 16 cum adn.

licet ordinatio appetitus, nec rationem conformat recte rationi, immo verecundia habet esse de aliquo turpefacto: quando enim aliquis fecit turpefactum vel estimat se fecisse, tunc verecundatur; vnde verecundia est timor ingloriationis vel confusionis quando aliquis estimat se fecisse turpefactum; modo turpefactum non potest esse secundum appetitum ordinatum nec est conforme rationi recte; ergo verecundia non est virtus, immo est passio.

Et quod sit passio, hoc apparet: quia verecundia est timor ingloriationis ex aliquo turpefacto; modo omnis timor est passio; ideo etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Quod est laudabile est virtus, dico quod illud quod est laudabile non oportet quod sit virtus, sed sufficit quod sit annexum virtuti, vnde verecundia est annexa temperantie, quia habet esse circa turpia et actum oprobriosum sicut temperantia: est enim temperantia circa actus <venereorum> et cibi et potus in quibus communicamus cum brutis.

Ad aliam. Cum dicitur: quod est honestum est virtus, verum est, quod est simpliciter honestum. Et cum dicitur: verecundia est quid honestum, dico quod non est simpliciter quid honestum, quia verecundia est de aliquo turpefacto; modo turpefactum non compatitur se cum honesto, et ideo senes non debent esse verecundi, quia non debent talia perpetrare ex quibus contingat verecundia.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est dispositio ad optimum est virtus, verum est, si sit dispositio ad optimum immediate et perfecte. Et cum dicitur: verecundia est huiusmodi, dico quod non est dispositio ad optimum immediate et perfecte. Vel potest dici quod hoc non sufficit ad hoc quod aliquid sit virtus, immo requiritur quod sit habitus in medietate consistens.

Ad aliam. Illud est virtus cuius oppositum est vitium, dico quod non oportet, sed sufficit quod sit annexum virtuti, vnde opposita verecundie sunt passiones vituperabiles, sicut stupor et inuerecundia: quod enim aliquis de quolibet habeat verecundiam, siue sit honestum siue inhonestum, istud est vituperabile, et talis passio est stupor; quod etiam aliquis de nullo sit verecundus, quodcumque turpefactum fecerit, istud est vituperabile, et talis passio est inuerecundia.

Ad aliam. Cum dicitur: quod consistit in medio etc. est virtus, verum est si sit habitus in medietate consistens; modo verecundia non est habitus, immo passio, quare ratio non valet. Sed est intelligendum quod non solum verecundia est passio laudabilis, immo multe sunt alie passiones laudabiles que

38 modo V^2 (sed P)] tunc V^3 **47** venereorum] *suppl. ex* P

37–38 verecundia… confusionis] cf. *Eth. Nic.* IV, 1128 b 11–12: «Determinatur igitur, timor quidam ingloriationis», et cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* IV, 17, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 260, uu. 17–19. **42** omnis timor est passio] cf. *Eth. Nic.* II, 1105 b 21–22. **51–52** senes… verecundi] cf. *Eth. Nic.* IV, 1128 b 19–20.

in quadam medietate consistunt et tamen non sunt virtutes: sicut nemesiticus est medium inter inuidum et placidum, nam inuidus contristatur de bonis vniuscuiusque, placidus autem gaudet de bonis vniuscuiusque, sed nemesiticus consistit in medio, quia gaudet de bonis et prosperitatibus bonorum et tristatur de prosperitatibus malorum. Etiam inter crudelem et mollem est medium: nam crudelis est ille qui est nimis rigidus in puniendo, et mollis est ille qui est nimis remissus in puniendo; sed passio media inter ista est innominata, per quam aliquis medio modo se habet in puniendo, scilicet quando non est nimis mollis nec nimis durus vel crudelis.

<Qvestio 106>

Consequenter queritur vtrum verecundia possit esse in homine virtuoso.

Arguitur quod sic.

<1> Quia sicut dicit Philosophus in II Rethorice, verecundia non solum est de turpefacto, immo de signis turpefacti; modo licet in homine virtuoso non possit esse turpefactum, tamen signa turpefacti possunt inesse homini virtuoso; ergo etc.

<2> Item. Verecundia est timor ingloriationis; modo in homine virtuoso potest esse ingloriatio; ideo etc. Maior patet. Minor etiam apparet: quia etiam in virtuoso potest esse amissio fame immerito, et tunc videtur quod possit sibi inesse ingloriatio.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod verecundia non potest inesse homini virtuoso.

Dico quod verecundia non potest inesse homini virtuoso.

Quia verecundia est timor ingloriationis sui vel suorum propter aliquod turpefactum; modo virtuosus non operatur aliquod turpefactum; ideo virtuoso non inest verecundia. Maior patet ex diffinitione verecundie. Minor patet de se.

Item. Verecundia accidit quando aliquis timet de aliqua ingloriatione sui propter aliquod turpefactum quod credit sibi possibile inesse et quod exstimat de difficili euitare, ita quod ista duo requiruntur ad verecundiam, scilicet quod aliquis credat turpefactum sibi inesse et quod credat quod non de facili possit

(P)V²V³

70–73 nemesiticus *coni.* (*cf. Arist. 1108 b 3*)] nemeticus¹ nemethicus² P uesmethicus V² vesmethicus V³ **15** modo V²] *om.* PV³

70–74 sicut nemesiticus… malorum] cf. *Eth. Nic.* II, 1108 a 35–b 5. **3** II Rethorice] *Rhet.* II, 1384 b 17–20. **11** Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 21–22.

illud euitare; et propter hoc est quod obstinati in malitia sua non verecundantur de aliquo malefacto, quia non reputant nec cognoscunt aliquod turpefactum vt turpe; et ideo non verecundantur de aliquo turpefacto quantumcumque vili. Modo virtuosus non cognoscit aliquod turpefactum sibi possibile inesse, nec esse difficile sibi ad euitandum; ideo virtuosus non debet verecundari.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: verecundia non solum est de turpefacto etc., concedo quod verecundia habet esse ex signis turpefacti, cum aliquis reputat signa turpefacti sibi possibile inesse. <Et cum dicitur: signa turpefacti possunt inesse> virtuoso, dico quod virtuoso nec insunt turpefacta nec signa vel apparentia turpis facti, que ipse representet esse signa turpis facti; hoc autem requiritur ad verecundiam; quare ratio non valet.

Ad aliam. Cum dicitur: verecundia est timor ingloriationis, concedo. Et cum dicitur: ingloriatio potest inesse virtuoso, falsum est: timor ingloriationis non potest inesse virtuoso, quia si virtuosus immerito diffametur vel bona exteriora amitteret, ipse equo animo sustineret, ita quod in nullo propter hoc turbaretur.

<Qvestio 107>

Consequenter queritur vtrum verecundia solum sit de turpefacto.

Arguitir quod non.

<1> Quia si verecundia solum esset de turpefacto, tunc illi qui maxime operarentur turpia maxime verecundarentur; modo hoc est falsum: nam in malitia obstinati qui operantur maxima turpefacta non verecundarentur; quare etc.

<2> Item. Si verecundia solum esset de turpefacto, tunc quando aliquis non operaretur turpefactum non haberet verecundiam; modo hoc est falsum, quia accidit quod aliquis, sine eo quod operatum est turpefactum, verecundetur; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia verecundia est timor ingloriationis; modo timor est de turpefacto; ideo etc.

Ad dissolutionem istius questionis intelligendum est quod verecundia, vt dicitur II Rethorice, est timor ingloriationis vel sui vel suorum ex hoc, scilicet quod reputat aliquod turpefactum sibi possibile inesse et de difficili euitare vel secundum se vel secundum suos amicos, quia turpefacta que insunt amicis redundant in alios amicos.

Vlterius intelligendum est quod sicut ad prosecutionem alicuius boni vel appetitum non requiritur semper quod illud sit bonum simpliciter, sed sufficit

(P)V^2V^3

29–30 Et…inesse] *suppl. ex* P **37** turbaretur V^3 (perturbaretur P)] perturbatur V^2

quod sit apparens bonum, ita ad timorem et fugam mali et turpefacti non requiritur semper quod illud sit malum vel turpefactum in rei veritate, sed quod appareat malum vel turpefactum.

Hoc viso dico ad questionem: quando queritur vtrum verecundia solum sit de turpefacto, dico quod sic: vel de turpefacto secundum apparentiam vel secundum rei veritatem.

Quia sicut dictum est, verecundia est timor ingloriationis redundantis vel possibilis redundare in se vel in aliquos suorum; modo omnis tristitia et timor est vel de malo simpliciter vel apparenti sine turpefacto; ideo verecundia est de turpefacto vel secundum veritatem vel secundum apparentiam.

Ex hiis ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: si verecundia esset de turpefacto tunc illi qui maxime operarentur turpia maxime verecundarentur, dico quod non sequitur, quia verecundia non est in operatione turpis facti, immo est timor ex eo quod aliquis existimat se operari turpefactum siue reputat; modo illi qui sunt obstinati in malitia, quantumcumque operentur turpefactum non reputant illud esse <turpefactum>, ideo non oportet quod illi verecundentur maxime, immo ipsi minime verecundantur. Et si dicas quod si verecundia est de turpefacto, cum propter turpefactum nullus debeat laudari, tunc ergo verecundi non debent laudari, cuius oppositum dicit Philosophus: dicit enim quod iuuenes verecundos laudamus, dicendum est quod verum est quod <si> verecundia esset de operatione turpis facti tunc verecundi non laudarentur; tamen quia verecundia est timor turpis facti, et bonum est quod aliquis habeat timorem ne turpia operetur, istud enim est laudabile, ideo iuuenes verecundos laudamus.

Ad aliam. Cum dicitur: si verecundia esset solum de turpefacto tunc quando aliquis non operaretur turpefactum non haberet verecundiam, verum est si non operatur turpefactum nec credit se operari turpefactum; tamen quia licet aliquis non operatur turpefactum, quia tamen reputat se operari turpefactum, ideo habet verecundiam; modo non refert vtrum operetur turpefactum vel credat se operari turpefactum.

26 aliquos *coni.*] aliquo PV^2 aliquorum V^3 **34** turpefactum] *suppl. ex* P **35** minime *coni. ex* P] maxime V^2V^3 **38** si] *suppl. ex* P

37 Philosophus] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 18–19.

<Liber V>

<Qvestio 108>

Consequenter queritur circa V huius, et primo vtrum ad scientiam moralem pertineat determinare de iustitia.

Arguitur quod non.

<1> Quia quod pertinet ad legispositiuam non pertinet ad moralem scientiam; sed determinare de iustitia pertinet ad legispositiuam; ideo etc. Maior patet: quia legispositiua est distincta a scientia morali, ideo quod pertinet ad vnam non pertinet ad aliam. Minor patet: quia omnes leges considerant de iustitia.

<2> Item. Circa illud quod pertinet ad scientiam moralem non est coactio; sed circa iustitiam est coactio; ideo etc. Maior patet: quia moralis scientia non cogit, sed persuadet solum. Minor patet: quia aliquis cogitur per violentiam tradere alteri quod suum est, et hoc est iustitia; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum ad questionem premittendo quid est iustitia. Iustitia sic diffinitur: *iustitia est constans et perpetua voluntas tribuendi vnicuique quod suum est*. Per hoc quod dico 'tribuendi vnicuique' etc., tangitur actus iustitie. Per hoc quod dico 'uoluntas constans' etc., accipio ea que pertinent ad rationem iustitie, quia voluntas presupponit scientiam, eo quod aliquis, quod facit per ignorantiam, non facit voluntarie; modo ad virtutem pertinet velle, scire et impermutabiliter operari; et ideo hec pertinent ad virtutem iustitie. Hec autem habentur in diffinitione iustitie: quia per hoc quod dicitur 'uoluntas' habetur scire et velle, per hoc quod dicitur 'constans et perpetua' habetur impermutabilis operatio; et ideo bona est diffinitio que data est de iustitia a Philosopho. Aut sic diffinitur iustitia: iustitia est habitus per quem volumus et operamur iusta; hoc autem facimus tribuendo vnicuique quod suum est.

PV²V³

1 et V²] de V³ *aliter* P **19** virtutem *coni. ex* P] scientiam V²V³ **20** hec…iustitie *coni. ex* P] ista ad virtutem V²V³ **21** dicitur *coni.*] dicit PV²V³

13 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 a 3–5. **15–16** iustitia…suum est] cf. *Corpus Iuris Civilis, Inst.* I, I (ed. Kreuger t. I, p. 1a): «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuicumque tribuendi». **19–20** ad virtutem…operari] cf. *Eth. Nic.* II, 1105 a 31–34. **24–25** iustitia…iusta] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 a 6–9.

Secundo notandum est quod tribuere vnicuique quod suum est potest intelligi dupliciter: vel tribuere vnicuique quod suum est <ex electione vel ex voluntate, vel tribuere vnicuique quod suum est> quia ita statutum est in lege.

Dico ergo, quando queritur vtrum ad scientiam moralem pertineat determinare de iustitia, quod si accipiatur iustitia pro voluntate tribuendi vnicuique quod suum est voluntarie et ex electione, quod sic.

Quia iustitia isto modo accepta est virtus moralis; modo ad scientiam moralem pertinet considerare de virtute morali; ideo etc.

Alio modo consideratur iustitia vt facit tribuere vnicuique quod suum est non voluntarie immo magis ex precepto legis, et talis iustitia non pertinet ad scientiam moralem, immo pertinet ad scientiam legalem: quia omnis habitus moralis est habitus operatiuus ex electione; sed iustitia isto modo sumpta non est huiusmodi, immo ille qui sic est iustus retineret libentius illud quod cogitur tribuere propter metum pene; ergo iustitia isto modo accepta non pertinet ad scientiam moralem sed magis ad scientiam legalem.

Tunc ad rationes. Procedunt <enim> viis suis: prima ratio bene probat quod iustitia non pertinet ad scientiam moralem eo modo quod pertinet ad scientiam legalem, sed quin alio modo pertineat non probat.

Per idem ad aliam. Quod iustitia vt facit tribuere vnicuique quod suum est non voluntarie sed quia ita statutum est ex lege, isto modo non pertinet ad scientiam moralem, sed magis ad legalem.

<Qvestio 109>

Consequenter queritur vtrum iustitia sit virtus moralis.

Arguitur quod non.

Quia omnis virtus moralis est cira passiones vel operationes; sed iustitia non est circa passiones nec operationes; ideo etc. Maior patet per Philosophus II huius. Minor declaratur: primo quod non sit circa passiones: istud de se manifestum est; quod etiam non sit circa operationes, hoc declaratur: quia habet esse circa res exteriores que sunt res factibiles <et non agibiles. Et confirmatur ratio: quia iustitia est circa res factibiles>; sed habitus existens circa istas est ars; ergo iustitia est ars; sed ars non est virtus moralis, immo virtus intellectualis, vt apparet VI huius; ideo etc.

PV²V³

27–28 ex…est] *suppl. ex* P **34** vt *coni. ex* P] et V²V³ **41** enim] *suppl. ex* P **7–8** et…factibiles] *suppl. ex* P

36–37 omnis…electione] cf. *supra*, qu. 48, u. 8 cum adn. **5** II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 16–17. **10** VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod iustitia est virtus moralis. Secundo quod est distincta ab aliis virtutibus moralis.

Primum declaratur sic: quia ille habitus qui generatur ex assuefactione in bonis operibus et perficit subiectum et eius opus bonum reddit est virtus moralis; modo iustitia est huiusmodi; ideo etc. Maior apparet: quia inquantum aliquid est virtus hominem perficit et eius opus bonum reddit, sicut per diffinitionem virtutis patet, quia virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit; sed inquantum generatur ex assuefactione in operationibus dicitur moralis, quia in principio II dicit Philosophus quod virtus dicitur moralis quia nomen trahit a more, idest a consuetudine vel assuefactione. Minor patet: quia iustitia perficit subiectum suum et <facit> eius opus bonum in comparatione ad alterum tribuendo vnocuique quod suum est. Etiam ex hoc quod aliquis multotiens operatur opera bona acquirit habitum iustitie; ideo etc.

Et confirmatur: quia habitus operatiuus qui est in medietate consistens est virtus moralis; iustitia est habitus operatiuus in medietate consistens, quia est inter iniustum pati et iniustum facere; ideo etc.

Secundum declaratur: quia iustitia est circa operationes; alie virtutes sunt circa passiones; ideo iustitia differt ab aliis virtutibus.

Item. Iustitia est homini non secundum se sed in comparatione ad alterum, quia iustitia rectificat hominem in operando in comparatione ad alterum hominem tribuendo sibi quod suum est; alie autem virtutes sunt hominis magis secundum se.

Et ex ista secunda differentia sequitur quod iustitia sit preclarissima virtus: quia ex eo quod est virtus in relatione ad alterum sequitur quod ordinatur ad communitatem; modo virtus que ordinatur ad bonum communitatis <est aliis preclarior>, cum bonum communitatis sit bonum dignius et diuinius: licet bonum vnius hominis sit amabilius illi, tamen bonum communitatis est dignius; ergo iustitia inter alias virtutes clarior est,ita quod nec hesperus nec lucifer est ita mirabilis in claritate sicut iustitia. Et propter hoc dicit Tullius quod ab ista virtute homines, et maxime principes et magnates, denominantur boni simpli-

15 bonis operibus *coni. ex* P] *inv.* V^2V^3 **22** facit] *suppl. ex* P **32–33** magis secundum se *coni. ex* P] secundum se magis V^2V^3 **36–37** est aliis preclarior] *suppl. ex sec.m.* P **39** hesperus PV^3] ciperus V^2

11 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 a 4–5. **17–18** per diffinitionem virtutis] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **20** in principio II] cf. *supra*, qu. 42, u. 13 cum adn. **25–26** habitus… moralis] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **30** Iustitia… ad alterum] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 b 25–27; 1130 a 3–5; 1130 a 12–13. **37–38** licet… dignius] cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 7–11. **39–40** nec hesperus… iustitia] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 b 28–29. **40** Tullius] *De off.* I, VII, 20 (ed. Testard t. I, p. 114): «iustitia in qua uirtutis splendor est maximus, ex qua uiri boni nominantur».

citer. Et propter hoc dicit Philosophus in Magnis Moralibus quod sine iustitia vrbanitates, ciuilitates et regna consistere non possunt.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus moralis est circa passiones vel operationes, concedo. Et cum dicitur: iustitia non est circa istas, dico quod immo: est enim circa operationes quia est directiua operationum humanarum in comparatione ad alterum. Et cum dicitur: iustitia est circa res factibiles, dico quod non est circa res factibiles constituendo eas sicut ars est, sed est circa eas vtendo ipsis in comparatione ad alterum.

Per idem soluitur ratio que probatur quod sit ars: quia differenter ars et iustitia habent esse circa res factibiles: quia ars habet esse circa ipsas constituendo eas, iustitia habet esse circa eas vtendo eis in comparatione ad alterum.

<Qvestio 110>

Consequenter queritur vtrum iustitia sit in ratione vel in appetitu sensitiuo vel in aliquo alio sicut in subiecto.

Arguitur primo quod sit in ratione.

<1> Quia iustitia est quedam veritas; modo veritas est in ratione; ideo etc.

<2> Item. Ostenditur quod sit in appetitu sensitiuo: quia omnis virtus moralis est in rationali per participationem; sed rationale per participationem est appetitus sensitiuus; ergo omnis virtus moralis est in appetitu sensitiuo sicut in subiecto; modo iustitia est virtus moralis; ideo etc.

<3> Item. Ostenditur quod iustitia <non> sit in appetitu sensitiuo vel in sensu: quia iustitia est in ordine ad alterum; modo sensus non est cognoscere ordinem alicuius ad alterum sed solum intellectus; ergo iustitia non est in potentia sensitiua, immo intellectiua.

Deinde arguitur quod non sit in voluntate sicut in subiecto.

<4> Quia habitus qui est in voluntate est intellectualis; sed iustitia non est habitus intellectualis; ideo etc. Maior patet: quia voluntas pertinet ad intellectum, et ideo habitus qui est in voluntate est intellectualis. Minor patet in principio VI huius vbi Philosophus distinguit habitus intellectuales.

PV²V³

---

43 vrbanitates *coni. ex* P] in bonitates V² *om.* V³ **46** enim V²] causa V³ (*aliter* P) **9** non] *suppl. ex* P

---

42 in Magnis Moralibus] loc. non inuentum, sed cf. *Pol.* III, 1282 b 9–22. **4** iustitia…veritas] cf. Thomas, IIa IIae, 109, 3. **5–7** omnis virtus…sensitiuus] cf. *Eth. Nic.* I, 1102 b 28–31; 1103 a 3–7. **16–17** in principio VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16–17.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod iustitia est habitus secundum quem eligimus iusta operari, et ita videtur quod iustitia sit circa actum voluntatis.

Dico ad istam questionem quod iustitia est in parte volitiua vel in voluntate sicut in subiecto.

Et ratio huius est quia in illa parte est iustitia sicut in subiecto, cuius operationem dirigit; modo iustitia dirigit operationem appetitus intellectiui vel voluntatis; ideo etc. Maior apparet: quia ita videmus in aliis virtutibus moralibus inducendo: sicut fortitudo que dirigit operationem irascibilis, ideo est circa partem irascibilem, et temperantia que dirigit operationem concupiscibilis, ideo est in parte concupiscibili sicut in subiecto, et sic de aliis virtutibus inducendo. Minor apparet: quia iustitia est circa operationes ad alterum; modo principium operationum <ad alterum> non est sensus vel ratio vel intellectus, <sed magis appetitus>. Sed appetitus duplex est: nam quidam est sensitiuus, et iste est concupiscibilis et irascibilis, et circa operationes istius non est iustitia propter duo: primo quia circa appetitum irascibilem, qui tendit in ardua, habet esse fortitudo et magnanimitas, non ergo iustitia; nec est circa concupiscibilem, quia circa operationes concupiscibilis habet esse temperantia; etiam quia nullus appetitus sensitiuus habet cognoscere aliquid in relatione et ordine ad alterum; modo iustitia est circa operationem que est in comparatione ad alterum; ergo non est circa appetitum sensitiuum. Ergo relinquitur quod habeat esse circa appetitum intellectiuum qui est sequens formam apprehensam per intellectum, cuiusmodi est voluntas, quia dirigit operationes voluntatis. Et propter hoc notabiliter dicit Philosophus quod iustitia est habitus secundum quem volumus iusta operari; et ideo dicit Tullius, <et> in principio Digestorum habetur, quod *iustitia est constans et perpetua voluntas tribuendi vnicuique quod suum est*.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: iustitia est quedam veritas etc., dico quod veritas potest accipi dupliciter: vel proprie vel metaphorice; sed proprie accipiatur: sic iustitia non est veritas secundum quod veritas est adequatio intellectus ad rem, et sic veritas est in intellectu; alio modo potest sumi veritas pro quacumque adequatione alicuius ad alterum, et sic quia iustitia consistit in quadam equalitate ad alterum, ideo dicitur quedam veritas, et ista est in voluntate, quia voluntas propinqua est rationi: est enim appetitus sequens

30 ad alterum] *suppl. ex sec.m.* P **31** sed magis appetitus] *suppl.* (*aliter* P) **42** et] *suppl. ex* P **50** dicitur quedam veritas *coni.*] dicit quod veritas V^2V^3 (*aliter* P)

18 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 a 6–9. **29** iustitia... ad alterum] cf. *supra*, qu. 109, u. 30 cum adn. **41** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 a 6–9. **42** Tullius] cf. *De inv.* II, LIII, 160 (ed. Achard p. 225). **42–43** in principio Digestorum] re uera *Corpus Iuris Civilis, Inst.* I, I (ed. Krueger p. 1a).

formam apprehensam per rationem, et propter hoc dicitur quod est veritas metaphorice.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus moralis est in rationali per participationem, <verum est. Et talis> est appetitus sensitiuus, verum est, tamen non solum appetitus sensitiuus est in rationali per participationem, immo etiam voluntas: nam Philosophus dicit quod rationale per participationem est quod est exaudibile et obedians rationi; modo tale potest esse voluntas sicut appetitus sensitiuus.

Ad aliam que probat quod non est in appetitu sensitiuo, concedatur, quia istud concessum est.

Ad aliam. Habitus qui est in voluntate est intellectualis, falsum est, quia voluntas non est in rationali per essentiam sed per participationem.

<Qvestio 111>

Consequenter queritur vtrum iustitia sit solum ad alterum.

Arguitur quod non.

Quia iustitia est habitus existens circa operationes; modo operationes non solum sunt ad alterum, immo sunt alicuius ad seipsum; ergo est quedam iustitia alicuius ad seipsum sicut ad alterum.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod iustitia est ad alterum.

<Dicendum quod iustitia proprie dicta solum est ad alterum>.

Quia iustitia proprie dicta est quedam equalitas vel consistit in quadam equalitate; modo aliquis proprie sibi ipsi non est equalis, immo equalitas est alicuius ad alterum; ergo iustitia est alicuius ad alterum.

Sed est intelligendum quod duplex est iustitia, sicut dicit Philosophus in fine V huius: vna est proprie dicta, et sic iustitia est solum ad alterum in supposito vel subiecto: quia iustitia isto modo est circa operationes; modo quod est principium operationum non est pars, sicut materia vel forma, sed totum compositum ex materia et forma; et ideo iustitia sic accepta est ad alterum diuersum in supposito siue inter diuersa supposita. Alio modo sumitur iustitia metaphorice dicta, et ista est ad alterum, non tamen est ad alterum suppositum,

PV²V³

55 verum…talis] *suppl. ex* P **4–5** est…alicuius *coni. ex* P] iustitia est quid V²V³ **7** Dicendum…alterum] *suppl. ex* P **13** vel *coni. ex* P] et V²V³

57 Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1102 b 30–31. **6** Philosophus] cf. *supra*, qu. 109, u. 30 cum adn. **8–9** iustitia…equalitate] *Eth. Nic.* V, 1129 a 34–b 1; 1131 a 13–16, sed cf. adn. ad Thomam, *Qu. disp. de quolibet* II, 5, 2, ed. Leon. t. XXV.2, p. 228, uu. 37–39. **11–12** in fine V huius] cf. *Eth. Nic.* V, 1138 a 5–b 13.

sed est ad alterum quia ad alteram partem eiusdem suppositi, sicut nos videmus quod inter partem rationalem anime et partem irrationalem est iustitia, scilicet quando pars irrationalis vt appetitus sensitiuus obedit rationi, tunc est iustitia; quando est econuerso, tunc est iniustitia; et ista iustitia est ad alterum, non ad alterum in supposito sed ad alteram partem eiusdem suppositi.

Tunc ad rationem.

Cum dicitur: iustitia est habitus existens circa operationes, verum est, non tamen circa quaslibet operationes, sed circa illas operationes que sunt ad alterum.

<Qvestio 112>

Consequenter queritur vtrum iustitia sit preclarissima virtutum.

Arguitur quod non.

<1> Quia dare alteri quod est alienum non est eque preclarum sicut dare quod est suum proprium: magis enim laudabile <est> quod aliquis det proprium suum alteri quam quod det illud quod non est suum proprium siue quod est alienum; modo iustitia est eo quod aliquis dat alteri alienum <et non> quod suum est, liberalitas autem consistit in eo quod aliquis dat alteri quod suum est proprium; ergo liberalitas est magis preclara quam iustitia.

<2> Item. Illa virtus est preclarior que est circa difficilius; modo fortitudo est circa difficilius quam iustitia; ideo etc. Maior patet: quia quanto <obiectum> virtutis est magis difficile et arduum, tanto illa virtus est magis preclara. Minor apparet: quia fortitudo est circa difficilia vbi periculum mortis eminet, iustitia est circa operationes ad alterum; modo terribilia in quibus mors eminet sum difficiliora quam bene se habere ad alterum.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod iustitia est preclarissima virtutum, vnde dicit quod nec hesperus nec lucifer est ita preclarus sicut iustitia. Et Tullius etiam dicit quod ab ista virtute tanquam a magis preclara magnates denominantur boni et excellentes simpliciter.

Dico ad questionem quod iustitia est duplex: nam quedam est iustitia legalis et quedam particularis. Si questio sit de iustitia legali, dico quod ista est pre-

PV²V³

4 est²] *suppl. ex* P **5** suum proprium *scr. cum* P] *inv.* V² suum *om.* V³ **6–7** et non] *suppl. ex sec.m.* P **11** obiectum virtutis *suppl. ex* P] virtutis V² virtus V³ **16** hesperus *coni. ex* P] cisperus V²V³ **20** Si *coni. ex* P] Sed V²V³

12–13 fortitudo…eminet] cf. *supra*, qu. 76, u. 17 cum adn. **13** iustitia…ad alterum] cf. *supra*, qu. 109, u. 30 cum adn. **15** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 b 25–29. **17** Tullius] cf. *supra*, qu. 109, u. 40 cum adn. **19–20** iustitia…particularis] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 b 17–19; 1130 a 14–15.

clarissima virtutum: quia illa virtus est preclarior cuius finis et obiectum est melior et quid diuinius; modo obiectum iustitie legalis et finis est quid melius et diuinius obiecto et fine aliarum virtutum; ideo etc. Maior de se patet. Minor apparet: quia iustitia consistit circa bonum communitatis et finis eius est conseruatio communitatis; cum ergo bonum communitatis sit diuinius et melius quam bonum persone singularis, ideo obiectum et finis iustitie est quid melius obiecto et fine aliarum virtutum.

Si autem queratur de iustitia particulari, dico quod in relatione ad alias virtutes particulares est preclarior: quia illa virtus cuius obiectum et subiectum est nobilius et excellentius quam subiectum et obiectum aliarum aliarum virtutum est preclarior; modo obiectum et subiectum iustitie isto modo accepte est huiusmodi; ideo etc. Maior patet: quia que est comparatio obiectorum et subiectorum adinuicem, eadem est comparatio virtutum. Minor patet: quia subiectum iustitie est appetitus intellectiuus, subiectum autem aliarum virtutum particularium est appetitus sensitiuus; modo appetitus intellectiuus est nobilior appetitu sensitiuo; etiam obiectum iustitie sic accepte nobilius est quam obiectum aliarum virtutum particularium, quia obiectum iustitie particularis est operatio que est ad alterum; modo illud quod est ad alterum est melius et diuinius bonum quam bonum vnius persone singularis quod est obiectum aliarum virtutum.

Item. Sicut apparet I Rethorice, ille virtutes sunt maxime et honorandissime a quibus maius bonum prouenit; modo a iustitia maius bonum prouenit quam ab aliis virtutibus, quia in quocumque tempore, et in tempore pacis et in tempore belli, valet iustitia; sed alie virtutes non sic sunt vtiles in quocumque tempore, sicut fortitudo vtilis est in tempore belli, vnde I Rethorice dicitur quod fortes laudantur quia vtiles sunt in tempore belli, iustitia autem in quocumque tempore proficit; vnde si homines essent iusti non indigeremus fortitudine.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: dare alteri quod alienum est etc., dico quod licet quantum ad istum actum qui est dare alteri quod alienum est et dare alteri quod suum est liberalitas sit dignior iustitia, tamen <quia> obiectum et subiectum iustitie est nobilius, ideo <iustitia> est nobilior; etiam liberalis vt plurimum dat amicis, iustus autem quibuscumque, et ideo est magis vtilis.

---

24 bonum *coni. ex sec.m.* P] operationem *pr.m.* PV^2V^3 **50** quia] *suppl. ex* P **51** iustitia] *suppl.* (iusti *sec.m.* P)

25–26 bonum…singularis] cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 7–10. **33–35** subiectum…sensitiuus] cf. *supra*, qu. 110, uu. 21–44. **37–38** obiectum…ad alterum] cf. *Eth. Nic.* V, 1130 b 1–2. **38–39** illud…singularis] cf. *supra*, uu. 26–26 cum adn. **41** I Rethorice] *Rhet.* I, 1366 b 3–5; cf. etiam 1364 a 33–37. **45** I Rethorice] *Rhet.* I, 1366 b 5–7.

Ad aliam. Cum dicitur: illa virtus est preclarior que est circa difficilius, potest negari, immo illa virtus que est circa bonum communius et diuinius est melior et nobilior; modo iustitia est huiumodi; ideo etc.; et non fortitudo: quia licet fortitudo sit in defensione reipublice et communitatis, tamen iustitia est circa bonum communius quam fortitudo, quia iustitia in quolibet tempore habet esse, sed fortitudo solum in tempore belli.

<Qvestio 113>

Consequenter queritur vtrum ius sit obiectum iustitie.

Arguitur quod non.

<1> Quia ius est ars boni et equi asciscens honestum prohibensque contrarium; modo tale non est obiectum <iustitie>; ideo etc.

<2> Item. Ius est quedam species legis; modo lex non est obiectum iustitie, immo lex est obiectum legispositiue, que est obiectum prudentie; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia iustum est obiectum iustitie; modo ius est idem cum iusto; quare etc.

Dicendum quod ius potest accipi dupliciter: vno modo pro operatione iusta que est alicuius ad alterum, et sic ius est obiectum iustitie, quia idem est obiectum iustitie <et illud> circa quod iustitia dirigit hominem secundum appetitum; modo circa operationes que sunt ad alterum iustitia dirigit hominem; ideo etc. Alio modo accipitur ius pro scientia directiua alicuius in operationibus ad alterum, et isto modo ius non est obiectum iustitie, immo pertinet ad legispositiuam, et sic diuiditur <in> ius canonicum et ciuile, secundum quod est scientia dirigens hominem in operationibus pertinentibus ad ciuilitatem et ad canones vel ad ecclesiam.

Tunc ad rationes. Procedunt viis suis: prima enim bene probat quod ius vt est ars boni et equi non est obiectum iustitie.

Alia etiam sua via procedit. Et si queras de quo per prius dicitur ius, scilicet vel de iusta operatione vel de habitu directiuo circa iustam operationem, dico

PV²V³

55 communius *coni. ex* P] communis V²V³ **58** communius *coni. ex* P] communis V²V³ **59** sed fortitudo V³] *inv.* V² (*aliter* P) **4** iustitie] *suppl. ex* P **6** legispositiue *coni. ex* P] positiue V² potentie V³ **11** et illud *suppl.*] *om.* V²V³ **15** in] *suppl. ex* P

55–56 illa virtus…nobilior] cf. *supra*, uu. 25–26 cum adn. **3–4** ius…contrarium] cf. Cicero, *Philippica* XI, 28 (ed. Wuilleumier p. 180): «est enim lex nihil aliud nisi recta et[iam] a numine deorum tracta ratio, imperans honesta, prohibens contraria»; et cf. *Corpus Iuris Civilis, Digest.* I, I (ed. Mommsen–Krueger p. 29a): «ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi» (cf. etiam Thomas, IIa IIae, 57, 1, arg. 1). **7–8** ius…iusto] cf. Isidorus, *Etymol.* V, III, 1 (ed. Lindsay t. I, uu. 12–13): «Ius autem dictum, quia iustum [est]» (loc. laud. a Thoma, IIa IIae, 57, 1, sed contra).

quod per prius dicitur de iusta operatione quam de arte secundum illam operationem: quia de illo dicitur per prius quod est nobis magis notum; sed nobis per prius est magis nota iusta operatio ad alterum quam habitus directiuus circa istam operationem; ideo etc.

<Qvestio 114>

Consequenter queritur vtrum iustitia legalis sit eadem essentialiter cum aliis virtutibus moralibus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia vniuersale est idem essentialiter cum suis speciebus; sed iustitia legalis est vniuersalis respectu aliarum virtutum, vt dicit Philosophus; ideo etc.

<2> Item. Illud quod est idem cum alio secundum subiectum differens ab eo sola ratione, est idem cum eo essentialiter; iustitia legalis est idem subiecto cum aliis virtutibus differens ab eis sola ratione, vt dicit Philosophus; ideo etc.

<3> Item. Aut iustitia legalis est idem cum aliis virtutibus aut diuersa ab eis; si sit eadem cum illis habetur propositum; si dicatur quod sit diuersa ab aliis, tunc sequeretur quod iustitia legalis erit quedam particularis virtus distincta contra alias virtutes; modo hoc est contra Philosophum, qui vult quod iustitia legalis non est particularis virtus, immo est omnis virtus vel tota virtus, vt dicit.

<4> Item. Iniustitia illegalis non est particularis malitia; hoc autem non esset nisi ista malitia que est iniustitia illegalis <esset eadem cum aliis malitiis; ergo iustitia legalis> est eadem cum aliis virtutibus.

Oppositum arguitur. Quia Philosophus dicit III Politicorum et in isto libro quod bonus vir et bonus ciuis non sunt idem vt sic, verum est quod subiecto possunt esse idem; modo aliquis est bonus vir a virtutibus aliis a iustitia legali et est bonus ciuis a iustitia legalis; ergo iustitia legalis non est idem cum aliis virtutibus.

Item. Ille virtutes non sunt eedem quarum vna potest haberi sine alia; modo alie virtutes possunt haberi sine iustitia legali, quia, vt dicit Philosophus,

---

PV²V³

23–24 sed…nota *coni. ex* P] nota est nobis V²V³ **6** differens *coni. ex* P] differt V²V³ **16–17** esset…legalis] *suppl. ex* P **19** sunt *coni. ex sec.m.* P] est *pr.m.* PV²V³

---

5 Philosophus] cf. Thomas, IIa IIae, 33, 1, ad primum; IIa IIae, 58, 5, ad secundum; IIa IIae, 139, 2, ad primum. **8** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* V, 1130 a 12–13. **13–14** vt dicit] *Eth. Nic.* V, 1130 a 8–9. **15** Iniustitia…malitia] cf. *Eth. Nic.* V, 1130 a 9–10. **18** III Politicorum et in isto libro] *Pol.* III, 1276 b 16–1277 b 32; *Eth. Nic.* V, 1130 b 28–29. **24** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 b 33–1130 a 1.

vnusquisque de facili operatur illa que pertinent ad bonum quod spectat ad virtutes particulares, sed pauci sunt qui curant de bono ciuitatis, et istud pertinet ad iustitiam legalem; ergo multi habent alias virtutes particulares sine iustitia legali.

Ad dissolutionem istius questionis intelligendum est quid est iustitia legalis et quid iustitia particularis, et hoc viso videbitur quomodo iustitia legalis se habet ad alias virtutes.

Iustitia legalis est virtus secundum quam aliquis omnia opera virtuosa habet dirigere et ordinare ad bonum communitatis; iustitia particularis habet solum esse circa commutationes et distributiones circa bona exteriora que sunt ad alterum, et propter hoc dicit Philosophus quod iustitia est bonum alienum, quia est ad alterum.

Hoc viso dico ad questionem quod iustitia legalis est distincta ab aliis virtutibus nec est eadem essentialiter cum ipsis. Secundo dico quod presupponit alias virtutes.

Primum delcaratur sic: quia habitus distinguuntur ex operationibus et operationes distinguuntur ex fine vel efficiente, quia diuersorum efficientium sunt diuerse operationes, vt calidi et frigidi, et operationes que sunt ad diuersos fines sunt diuerse. Tunc arguo: illi habitus sunt diuersi qui habent esse circa <diuersas> operationes; modo iustitia legalis habet esse circa operationes que sunt ad alterum et circa bonum commune, alie virtutes habent esse circa bonum particulare et bonum proprium cuiuslibet. Vnde potest formari talis ratio: ille virtutes sunt distincte que habent distincta obiecta; modo obiectum iustitie legalis est bonum communitatis, obiectum aliarum virtutum est bonum particulare et bonum persone singularis in comparatione ad aliam personam propter iustitiam particularem; ergo iustitia legalis est distincta ab aliis.

Et confirmatur: quia scientia eius quod est magis commune et eius quod est minus commune sunt distincte, sicut scientia que est de ente <absolute> et scientia que est de <ente> particulari, vt de ente mobili, sunt distincte scientie; modo obiectum iustitie legalis et obiectum aliarum virtutum sunt sicut vniuersale et particulare; ergo habitus de istis obiectis sunt diuersi et distincti.

Item. Illi habitus qui sunt vnius essentie habent esse in vno subiecto; modo iustitia legalis et alie virtutes, excepta iustitia particulari, non habent esse in eodem subiecto, immo in diuersis subiectis; ideo etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia iustitia legalis est in voluntate; alie virtutes preter iustitiam

25 bonum] proprium *add.* P **44** diuersas] *suppl. ex* P **52** absolute] *suppl. ex* P **53** ente] *suppl. ex* P **55** obiectis V^2] omnibus V^3 *om.* P

32–33 Iustitia legalis… communitatis] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 b 17–19. **35** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1130 b 30–1131 a 1. **59** iustitia… voluntate] cf. *supra*, qu. 110.

particularem sunt in appetitu sensitiuo. Sed de iustitia particulari, quomodo differt a iustitia legali, in aliis rationibus apparet.

Secundum declaratur: quia iustitia legalis habet ordinare operationes cuiuslibet virtutis ad bonum communitatis; modo hoc non potest facere nisi presupponat alias virtutes; ergo iustitia legalis presupponit alias virtutes.

Sed notandum, propter solutionem rationum, quod iustitia legalis non est vniuersalis vniuersalitate predicationis ad alias virtutes sed solum communitate causalitatis, sicut sol dicitur agens vniuersale respectu istorum inferiorum causalitate; ita iustitia legalis est vniuersalis causalitate respectu operationum omnium virtutum, quia opera cuiuslibet virtutis habet dirigere ad bonum communitatis, quia virtutes alie speciales de se non sunt ordinate ad bonum communitatis, sicut temperantia et alie virtutes; et ideo virtus illa que ordinat opera aliarum virtutum ad bonum communitatis est distincta virtus ab aliis.

Vlterius notandum est quod licet illa virtus que est iustitia legalis sit vniuersale causalitate quia dirigit opera aliarum virtutum ad bonum gentis vel communitatis, tamen ista considerata secundum suam essentiam est quedam virtus particularis, sicut sol est quoddam ens particulare distinctum contra omnia ista inferiora et tamen est agens vniuersale respectu istorum inferiorum, ita iustitia legalis potest esse distincta virtus secundum suam essentiam contra omnes alias virtutes.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: vniuersale non distinguitur contra suas species, verum est, quod est vniuersale predicatione, sed de eo quod est vniuersale causalitate non oportet; modo iustitia legalis est vniuersalis respectu aliarum virtutum causalitate et non predicatione.

Ad aliam. Cum dicitur: illa que sunt idem subiecto differentia sola ratione non distinguuntur adinuicem, verum est si differant sola ratione accidentali. Et cum dicitur: iustitia legalis et alie virtutes sunt huiusmodi, dico quod non sunt idem subiecto primo: verum est quod subiecto remoto sunt idem, quia homo est subiectum remotum cuiuslibet istarum, tamen subiecto primo non sunt idem, quia iustitia legalis est in voluntate, alie virtutes preter iustitiam particularem sunt in appetitu sensitiuo. Etiam iustitia legalis et alie virtutes non differunt sola ratione accidentali, immo differunt ratione quidditatiua. Et si dicas: illud quod est obiectum aliarum virtutum est obiectum iustitie legalis, ergo non est distincta ab aliis, dico quod licet idem obiectum materialiter sit iustitie legalis et aliarum virtutum, non tamen formaliter est idem obiectum

66 vniuersalitate *coni. ex* P] voluntate V^2V^3 **66–67** communitate *coni. ex* P] voluntate V^2V^3 **82** suas species *coni. ex* P] vniuersale V^2V^3 **92** non…ratione² *transp. cum* P] *post* quod (*u. 93*) V^2V^3

65–68 Sed notandum…causalitate] cf. Thomas, IIa IIae, 58, 6, resp.

istarum, quia secundum aliam rationem iustus iustitia legali operatur opera temperantie et secundum aliam rationem temperatus, quia temperatus operatur opera temperantie propter bonum proprium, sed iustus iustitia legali non sic operatur, sed magis propter bonum communitatis, et ideo formaliter differt iste iustus ab habituato aliis virtutibus.

Ad aliam. Cum dicitur: aut est eadem cum aliis aut distincta, dico quod est distincta ab aliis. Et cum dicitur: ergo est virtus particularis, dico quod verum est secundum suam essentiam considerata, tamen vniuersalis est causalitate, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: iniustitia illegalis non est particularis malitia, verum est causalitate, tamen secundum suam essentiam est malitia particularis, sicut iustitia legalis est particularis habitus secundum suam essentiam et vniuersalis causalitate, sic etiam dico de iniustitia illegalis.

<Qvestio 115>

Consequenter queritur vtrum mechans propter lucrum debeat magis dici auarus quam luxuriosus.

Arguitur quod non.

<1> Quia ex similibus actibus similes habitus generantur, vt apparet II huius, et econuerso; modo actus illius qui mechatur propter lucrum sunt similes secundum speciem illis qui sunt propter concupiscentiam et luxuriam; ergo propter actus luxurie sequentes habitum luxurie dicitur homo luxuriosus et non auarus; ergo mechans propter lucrum dicetur [secundum modo] luxuriosus et non auarus.

<2> Item. Posterius non est causa prioris, sed magis econuerso; sed lucrum est aliquid posterius quam luxuria ad quam consequitur lucrum; ergo luxuria est causa lucri, et non econuerso; sed vnumquodque magis debet denominari taliter a causa quam ab effectu; ideo etc. Maior et minor sunt satis euidentes de se.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod mechans propter lucrum magis est auarus siue cupidus quam luxuriosus.

Dicendum quod mechans propter lucrum aliter non facturus non est simpliciter et absolute luxuriosus, sed est magis cupidus siue auarus, est secundum quid luxuriosus.

PV⁴

108 iniustitia *coni.*] iustitia PV²V³ **8** secundum modo (?) V⁴] *secl.* (*aliter* P)

4–5 II huius] *Eth. Nic.* II, 1103 b 21–22. **15** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1130 a 24–28.

Quia sicut <dicit> Philosophus II Phisicorum, finis se habet in operationibus sicut principium in demonstratiuis. Tunc arguitur: sicut se habet principium in demonstratiuis se habet finis in operationibus; sed operationes et principia in demonstratiuis denominantur a suis principiis; ergo in operationibus, opera et operabilia debent denominari a fine. Tunc arguitur: ille qui operatur non propter finem luxurie sed propter finem auaritie non debet dici luxuriosus, sed magis auarus; modo ille qui mechatur propter lucrum non mechatur propter finem luxurie, sed magis propter finem auaritie; ergo magis debet dici auarus vel cupidus quam luxuriosus.

Item. Aliquis non debet dici talis ab operatione secundum quam non debetur uel propter quam non operatur; modo ille qui debetur propter lucrum non delectatur in operatione luxurie vnde luxurie est nec istud operatur propter actum luxurie, sed magis propter lucrum quod est finis auari. Vnde notandum est quod sicut ille qui facit opera iusti uel iniusti non est formaliter iustus uel iniustus nisi operetur ex electione, ita ille qui operatur opera luxuriosi, nisi operetur ex electione et propter finem luxuriosi, non debet dici luxuriosus nisi solum materialiter et secundum quid, inquantum scilicet est similis actus mechantis propter lucrum et propter luxuriam.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ex similibus operationibus etc., verum est, ex similibus operatiobus per se et uoluntariis. Et cum dicitur quod actus mechandi propter lucrum sunt similes actibus mechantis propter luxuriam etc., dico quod non est verum per se et formaliter, sed solum per accidens et materialiter et secundum quid, ut uisum est; sed formaliter et per se in habitudine ad talem finem sunt actus auari.

Ad aliam. Cum dicitur: posterius non est causa prioris etc., verum est, posterius re et intentione, sed posterius re et prius intentione bene est causa prioris re et posterioris intentione. Et cum dicitur quod lucrum est posterius quam luxuria etc., verum est, re et in executione, sed intentione prius intendit mechans propter lucrum ipsum lucrum quam luxuriam; sicut volens facere domum primum intentione quam fiat domum †aut et extra† que defendet ipsam a calamitatibus et pluuiis licet prius in executione facit domus quam possit ipsam defendere ab istis talibus, et hoc quod est verum ens, non fictum, est illud quod ipsum mouet ut producat domum in re extra quam poterit defendi ab istis talibus;sic etiam in proposito: lucrum est prius in intentione mechantis propter lucrum quantumcumque in intentione luxuria precedat; ideo etc.

---

20 dicit *coni.*] *om.* V^4 (*aliter* P) **23** denominantur P] denominatur V^4 **24** opera et operabilia P] operalia (!) V^4 **35** et *coni.*] etiam V^4 (*aliter* P) **49** aut et extra] *sic* V^4 (*aliter* P) **50** a calamitatibus *coni.*] acaminiatibus (!) V^4 (*aliter* P) **50** facit *coni.*] fac V^4 (*aliter* P)

<Qvestio 116>

Consequenter queritur vtrum iustitia distributiua et commutatiua sint diuerse species iustitie.

Arguitur quod non. Et primo quod iustitia distributiua non sit species iustitie.

<1> Quia iustitia est tribuere vnicuique quod suum est; modo in iustitia distributiua non distribuitur quod suum est sed magis quod est alienum, quia iustitia distributiua est illa per quam tribuitur vnicuique de bono communi; modo istud non est suum, quia bonum commune non est bonum vnius persone singularis; ideo etc.

<2> Item. Omnis species iustitie debet esse ad salutem boni communis; <sed iustitia distributiua non est huiusmodi>, immo est ad deperditionem eius, quia in iustitia distributiua distribuitur bonum commune diuersis personis, et ita adnihilatur et corrumpitur; quare etc.

<3> Item. Iustitia debet esse communis omnibus hominibus, quia virtus est bonum commune possibile inesse omni homini, vt dicit Philosophus, et iustitia est virtus, quare etc.; modo iustitia distributiua non est communis omnis homini, sed solum inest principantibus et nullo modo inest subditis; ergo iustitia distributiua non est species iustitie.

Item. Ostenditur quod iustitia commutatiua non sit species iustitie.

<4> Quia tria sunt precepta iustitie, scilicet: alterum non ledere, <honeste viuere> et ius suum cuilibet tribuere; modo secundum iustitia commutatiuam non seruatur hoc preceptum quod est alterum non ledere, quia ibi multotiens alterum leditur, sicut quando fur suspenditur vel malefactor punitur, tunc leditur; ergo iustitia commutatiua non est species iustitie.

Deinde arguitur quod iustitia commutatiua et iustitia distributiua non sint species iustitie ex opposito distincte.

<5> Quia ille virtutes que solum differunt penes vnum et multa non differunt specie, quia vnum et multa solum dicunt diuersitatem in materia; modo diuersitas in materia non facit diuersitatem in specie, vt apparet VII Metaphisice; modo iustitia commutatiua et iustitia distributiua differunt sicut aliquid

PV²V³V⁴

2 iustitie PV²] *om.* V³V⁴ **6** distribuitur *coni. ex* V⁴] tribuit V² distribuit V³ (*aliter* P) **11** sed…huiusmodi] *suppl. ex* V⁴ (sed distributiua non est talis P) **12** distribuitur *coni. ex* P] distribuit V²V³V⁴ **20–21** honeste viuere] *suppl. ex* PV⁴ (*cf. app. fontium*) **25** et *coni. ex* V⁴] est V²V³ (*aliter* P)

15 Philosophus] cf. *supra*, qu. 89, u. 7 cum adn. **20** tria…iustitie] cf. *Corpus Iuris Civilis, Inst.* I, I (ed. Krueger p. 1a): «Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere».

ens in vno et aliquid ens in multis, quia iustitia commutatiua est vnius persone, iustitia autem distributiua habet esse inter multas personas; ergo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum ad questionem quod iustitia commutatiua et distributiua sunt species iustitie, etiam ex opposito distincte.

Propter quod intelligendum quod quedam est iustitia legalis que est communis, que est directiua operationum cuiuslibet virtutis ad bonum commune; alia est iustitia particularis, et ista consistit circa operationes et circa bona exteriora in comparatione ad alterum. Modo dico quod istius iustitie particularis sunt due species, scilicet iustitia commutatiua et distributiua, et iste due ex opposito distinguuntur.

Et hoc probatur sic: quia iustitia particularis consistit in ordine ad alterum; modo duplex est ordo alicuius persone ad alterum: vnus est ordo vnius persone ad alteram personam singularem, alius est ordo vnius persone ad totam communitatem cuius est pars; modo iustitia commutatiua est habitus secundum quem aliquis dirigitur in comparatione ad aliam personam circa emptionem et venditionem, iustitia autem distributiua <est> alicuius persone in comparatione ad communitatem cuius est pars; ergo cum ista obiecta sint diuersa, scilicet persona in comparatione ad aliam personam et persona in comparatione ad totam communitatem, ergo iustitia commutatiua et distributiua erunt diuerse secundum speciem. Maior apparet. Probatio minoris, scilicet quod iustitia distributiua <sit in ordine vnius persone ad totam communitatem et quod commutatiua> sit in ordine vnius persone in comparatione ad aliam personam, et primo de commutatiua: quia in iustitia commutatiua attenditur equalitas, vnde quando fit iniustitia, vt dicit Philosophus, fit inequalitas, sicut quando vnus homo habet plus de bono quam debet habere <et alter minus, vel quando habet plus de malo quam debet habere vel alter minus quam debet habere>; et propter hoc dicit Philosophus: iudex, qui est quasi regula animata, habet reducere ad equale, quia ab eo qui habet plus de bono quam debet habere subtrahit et addit illi qui minus habet de bono quam debet habere vt totum fiat equale; ista ergo iustitia commutatiua est vnius persone in comparatione ad aliam personam inter quas fit commutatio, et non est ibi solum commutatio penes emptionem et venditionem circa bona exteriora, immo etiam circa labores et remunerationes <et punitiones>. Iustitia autem distributiua habet esse alicuius persone ad communitatem: quia ista iustitia habet esse quando vnicuique de bono communi distribuitur secundum sua merita et proportionem quam habet ad bonum commune, sicut <si> aliquis in bello magis laborat quam alter, magis debet habere de bono communi vel magis honorari quam ille alter; et sic iustitia distributiua est alicuius persone in re-

29–30 VII Metaphisice] re uera *Metaph.* X, 1058 a 37–b 3. **33** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1130 b 30–1131 a 1.

latione ad totam communitatem cuius est pars. Ergo iustitia distributiua et iustitia commutatiua sunt distincte species iustitie.

Item. <In> omni iustitia attenditur equalitas, ita quod omnis iustitia redigit inequalitatem ad equalitatem in participando bona exteriora; modo ista bona exteriora vel sunt bona persone singularis <vel sunt communitatis; si sint bona persone singularis>, sic in commensuratione istius equalitatis [istorum bonorum] consistit iustitia commutatiua; si sit bonum communitatis, in commensurando equalitatem in participatione istius boni habet esse iustitia distributiua; et ita iustitia distributiua et iustitia commutatiua sunt diuerse species iustitie.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: iustitia est tribuere vnicuique quod suum est, concedatur. In iustitia distributiua non tribuitur vnicuique quod suum est, falsum est. Et cum dicitur quia distribuitur alteri bonum commune, dico quod bonum commune est suum aliqualiter, inquantum laborauit pro communitate et gessit negotia communitatis, quia vt sic est pars communitatis.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis species iustitie debet esse ad salutem boni communis, concedo. Et cum dicitur: iustitia distributiua non est ad salutem boni communis, dico quod falsum est. Et cum dicitur quod per istam iustitiam dispergitur bonum commune, dico quod dispergere bonum commune quibus oportet et secundum quod oportet non est corrumpere bonum commune sed magis ipsum saluare, quia si vnicuique non tribueretur de bono communi, de honore et pecuniis, quilibet retraheret se a defensione boni communis, et tunc periret bonum commune, quia nullus exponeret se periculis pro communitate nisi tribueretur sibi de bono communi secundum quod meruit.

Ad aliam. Cum dicitur: iustitia debet esse communis omni homini, concedatur. Et cum dicitur: iustitia non est huiusmodi, falsum est. Et cum dicitur quod ista solum inest principantibus, dico quod principaliter inest principibus, sed passiue et organice inest subditis vt sunt organa principiantium.

Ad aliam. Cum dicitur: tria sunt precepta iustitie, concedo. Et cum dicitur quod in iustitia commutatiua alter leditur, dico quod non ledere alterum plus quam oportet sed secundum rectam rationem est preceptum iustitie; mo-

47 est] *suppl. ex* PV^4 **52–53** sit…commutatiua] *suppl. ex* V^4 (*aliter* P) **55** iniustitia *coni. ex* PV^4] iustitia V^{2}V^3 **56–58** et…habere] *suppl. ex* PV^4 **60** minus habet V^{3}V^4] *inv.* PV^2 **62–63** ibi solum *coni. ex* V^4] solum P ibi V^{2}V^3 **63** venditionem *coni. ex* PV^4] vere dignum V^{2}V^3 **64** et punitiones] *suppl. ex* PV^4 **67** si] *suppl. ex* PV^4 **68** laborat] laborauit PV^4 **72** In omni *coni. ex* V^4] omnis V^{2}V^3 (*aliter* P) **74–75** vel…singularis] *suppl. ex* PV^4 **75** sic *coni. ex* PV^4] sicut V^{2}V^3 **75–76** istorum bonorum V^{2}V^3] *secl. cum* V^4 in participatione horum bonorum sic ibi (sic ibi *exp.*) *post* equalitatis *add.* P **92** communis *coni. ex* PV^4] communitatis V^{2}V^3

55 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1129 a 32–b 1. **58** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1132 a 21–22: «Iudex enim vult esse velud iustum animatum».

do quod fur suspendatur vel quod malefactor puniatur est iustum, quia istud non est contra rationem rectam, immo secundum rationem est quod malus puniatur.

Ad aliam. Cum dicitur: ille virtutes que solum differunt penes vnum et multa non differunt specie, verum est si solum differunt penes vnum et multa; modo iustitia commutatiua et iustitia distributiua non solum differuntpenes vnum et multa, immo differunt penes relationem alicuius ad bonum commune et ad bonum particulare.

<Qvestio 117>

Consequenter queritur vtrum iustitia commutatiua et iustitia distributiua sit idem medium.

Videtur quod sic.

<1> Quia in partibus eiusdem virtutis sumitur idem medium; modo iustitia commutatiua et iustitia distributiua sunt partes eiusdem virtutis; <ideo etc. Maior patet inducendo in omnibus virtutibus>: quia in fortitudine et in partibus suis sumitur idem medium simpliciter, in liberalitate et in omnibus speciebus suis sumitur idem medium; quare et in iustitia et in partibus suis debet sumi idem medium. Minor declaratur: quia iste due iustitie sunt partes iustitie particularis, vt patet per Philosophum in littera.

<2> Item. In omni virtute sumitur idem medium; sed iste iustitie, scilicet iustitia commutatiua et iustitia distributiua, sunt quedam virtutes; ergo in eis sumitur idem medium. Maior declaratur: quia in qualibet virtute sumitur medium secundum rectam rationem, et sic in qualibet virtute sumitur medium eodem modo. Minor de se patet.

<3> Item. In iustitia distributiua attenditur ad dignitatem personarum in distributione bonorum communitatis, quia aliter remuneratur miles et aliter seruiens et sic de aliis secundum statum personarum; similiter eodem modo attenditur ad dignitatem personarum in iustitia commutatiua, quia qui percutit principem aliter punitur quam qui percutit militem, et qui militem aliter quam qui seruientem; ergo in vtraque iustitia, tam commutatiua quam distributiua, debet sumi eodem modo medium.

PV²V³V⁴

101 sed *coni. ex* P] nisi V²V³V⁴ **5–6** ideo…virtutibus *suppl. ex* V⁴] sumitur idem medium V² (modo…virtutibus *uu. 4–6 om.* V³ *aliter* P)

10 in littera] *Eth. Nic.* V, 1130 b 30–1131 a 1. **13–14** in qualibet…rationem] cf. *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2.

Oppositum apparet per Philosophum in littera, qui vult quod non eodem modo sumitur medium in vtraque, sed in iustitia commutatiua sumitur medium secundum proportionem arismeticam, in distributiua autem sumitur medium secundum proportionem geometricam.

Dicendum ad questionem quod non eodem modo sumitur medium in iustitia commutatiua et distributiua.

Quia in iustitia distributiua sumitur medium secundum proportionem geometricam, in alia vero secundum proportionem arismeticam; modo iste proportiones non sunt eedem; quare nec medium istarum virtutum [non] erit idem. Maior habetur a Philosopho: quia in iustitia distributiua distribuitur de bonis communitatis vnicuique secundum proportionem naturalem personarum et rerum, ita quod sicut se habet persona ad personam in statu, ita res distributa ad rem distributam in distributione <rei> distribuende, et ita medium sumitur hic secundum proportionem geometricam: quia sicut miles excedit seruientem, ita res distributa militi excedit rem distributam seruienti, et hec est proportio geometrica, que est similis proportio diuersarum magnitudinum adinuicem, vt sicut se habent tria ad duo ita sex ad quatuor, quia vtrobique est sesquialtera proportio. In iustitia autem commutatiua accipitur medium secundum proportionem arismeticam, que inquam proportio arismetica attenditur secundum equalitatem excedentis magnitudinis et excesse, vt tria ad quatuor et duo ad tria sunt in eadem proportione arismetica, quia sicut quatuor excedunt tria <in vno, ita tria> excedunt duo in vno, tamen non est ibi proportio geometrica, quia proportio de quatuor ad tria est sesquiterna et proportio de tribus ad duo est sesquialtera, et ideo non est eadem proportio geometrica, sed est eadem proportio arismetica, quia vtrobique fit excessus in equalitate, scilicet in vno. Tunc arguitur: [quod] in iustitia distributiua attenditur medium secundum proportionem geometricam, in iustitia autem commutatiua secundum proportionem arismeticam; sed iste proportiones non sunt eedem; quare nec medium erit idem.

Tunc ad rationes. Cum dicitur: in partibus vnius virtutis etc., verum est, vnius virtutis secundum speciem. Tunc ad minorem <dicendum> quod iustitia commutatiua et distributiua non sunt partes vnius virtutis secundum speciem, immo sunt species distincte iustitie particularis.

Ad aliam. Cum dicitur: in omni virtute sumitur etc., dicendum quod medium non sumitur eodem modo in speciali in omni virtute licet in generali

31 non V^2V^3] *secl. cum* P *aliter* V^4 **33** naturalem PV^2V^3] similem V^4 **35** distributa *coni. ex* PV^4] distribute V^2V^3 **35** rei] *suppl. ex* P (*aliter* V^4) **37** seruienti *coni. ex* PV^4] seruituti V^2V^3 **44** in…tria] *suppl. ex* P (*aliter* V^4) **48** quod V^2V^3] *secl. cum* PV^4 **53** dicendum] *suppl. ex* V^4 (*aliter* P) **55** immo *coni. ex* PV^4] ideo V^2V^3

23 in littera] *Eth. Nic.* V, 1131 b 12–13; 1131 b 32–1132 a 2. **32** a Philosopho] *Eth. Nic.* V, 1131 a 9–1132 b 20.

eodem modo sumatur, quia in generali sumitur medium in qualibet virtute secundum rectam rationem, sed specialiter sumitur in vtraque <diuersimode> et ideo istis non sumitur medium specialiter eodem modo.

Ad aliam. Cum dicitur: in iustitia distributiua attenditur etc., verum est quod per se dignitas personarum attenditur in iustitia distributiua. Et cum dicitur quod qui percutit principem etc., verum est, sed hoc non est quia attenditur ad statum vel ad dignitatem personarum, sed equalitas dampni ibi attenditur, quia qui percutit principem dampnificat totam ciuitatem; quare etc.

<Qvestio 118>

Consequenter queritur quale medium debeat accipi in iustitia commutatiua et in iustitia distributiua, vtrum medium rei vel medium quoad nos.

Videtur quod debeat accipi quoad nos.

<1> Quia ratio superioris seruatur in quolibet inferiori; modo ratio virtutis est quod virtus sit in medio quoad nos; ergo ista ratio debet seruari in qualibet virtute particulari; iustitia commutatiua et distributiua sunt virtutes particulares; quare etc. Maior patet. Et Philosophus ponit minorem in II huius.

<2> <Item. Illa virtus que diuersificatur secundum diuersa supposita consistit in medio quoad nos; sed iustitia est huiusmodi, quia aliter fit in persona subiecta et aliter in persona excellenti; ideo etc.> Item, iustitia diuersificatur apud diuersos et in diuersis regionibus, vt patet de se; quare medium <ibi> debet accipi quoad nos, et non in medium rei.

Oppositum dicit Philosophus.

Iuxta hoc queritur vtrum iustitia habeat esse circa passiones vel circa operationes.

Videtur quod circa passiones.

<3> Quia circa illud habet esse iustitia per quod potest impediri in operationes sua; modo iustitia potest impediri per passiones, vt quando aliquis

PV²V³V⁴ (uu. 1–12, 56–75)

59 diuersimode] *suppl. ex* V⁴ (aliud et aliud P) **63–64** attenditur… personarum] *coni. ex sec.m.* P dignitas status per se respiciat personas *pr.m.* PV²V³ dignitas status persone ita respiciatur V⁴ **4** seruatur PV²V³] saluatur V⁴ **5** seruari PV²V³] saluari V⁴ **6** virtutes *coni. ex* V⁴] iustitie V²V³ (*aliter* P) **8–10** Item… etc.] *suppl. ex* V⁴ (Item. Illud quod diuersificatur secundum diuersa supposita consistit in medio quoad nos et non in medio rei; sed iustitia diuersificatur secundum diuersa supposita, quia aliter diuersificatur in persona subiecta et in persona eminenti; quare consistit ibi medium quoad nos et non medium rei P) **11** ibi] *suppl. ex* V⁴ (in iustitia P)

7 II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **13** Philosophus] cf. Thomas, IIa IIae, 58, 10, sed contra.

est nimis affectuosus circa pecunias potest impediri circa exercitium iustitie; quare etc.

<4> Item. Vt dicit Philosophus II huius, omnis virtus moralis habet esse circa delectationes et tristitias; sed quod est circa delectationes et tristitias est circa passiones, quia delectatio et tristitia sunt passiones quedam; quare etc.

Oppositum patet per Philosophum in isto <V>, qui vult quod iustitia habeat esse circa operationes et non circa passiones.

Dicendum est quantum ad primam questionem quod medium in iustitia est medium rei et non solum quoad nos. Secundo dico quantum ad secundam questionem quod iustitia non est circa passiones, sed circa operationes que sunt ad alterum.

Primum declaratur sic: quia vbicumque est medium secundum proportionem arismeticam vel geometricam, ibi est medium rei et non rationis vel quoad nos; sed in iustitia, vt iam visum est, est medium secundum proportionem arismeticam vel geometricam, quia in iustitia commutatiua est medium secundum arismeticam proportionem, in distributiua vero est medium secundum proportionem geometricam; ergo in omni iustitia est medium rei. Maior patet: quia proportiones arismetice vel gemoetrice sunt reales. Minor probata est superius.

Item. In eo quod non sumitur secundum diuersitatem suppositorum accipitur medium rei; iustitia non sumitur secundum diuersitatem suppositorum; quare etc. Maior patet: quia propter hoc accipitur medium quoad nos, quia homines diuersimode se habent ad passiones circa quas sunt virtutes et diuersimode diuersi inclinantur ad passiones. Minor declaratur: quia iustitia habet esse circa operationes et non circa passiones; modo operationes non diuersificantur apud diuersos sicut passiones, et hoc magis apparebit; quare etc.

Tunc declaro secundum: quia illa virtus non est circa passiones que est in subiecto circa quod non sunt passiones; iustitia in subiecto est circa quod non sunt passiones, quia iustitia non habet esse in appetitu sensitiuo sicut alie virtutes, sed iustitia habet esse circa voluntatem, et in voluntate non sunt passiones; quare etc. Et ratio hec sumitur ex parte ipsius subiecti iustitie.

Alia ratio potest sumi ex parte obiecti, que est talis: quia iustitia est circa bonum alienum, quia fit in distribuendo alteri bonum alienum et consistit in

19 nimis *coni. ex* P] minus V^2V^3 **24** V] *suppl. ex* P **26** est *coni. ex* P] quod V^2V^3 **52** distribuendo *coni. ex* P] diffiniendo V^2 (quia…alienum *om. per hom.* V^3)

24 in isto V] cf. *Eth. Nic.* V, 1129 a 3–4. **32** vt iam visum est] cf. *supra*, qu. 117, uu. 27–51. **44** hoc magis apparebit] cf. *infra*, uu. 51–54. **48–49** quia iustitia…voluntatem] cf. *supra*, qu. 110, uu. 21–44. **51–53** quia iustitia…ad alterum] cf. *supra*, qu. 111, uu. 7–23.

ordine ad alterum; modo virtus illa que consistit in ordine ad alterum non consistit circa passiones sed circa operationes; quare etc.

Tunc ad rationes vtriusque questionis. Primo ad rationes prime.

Cum dicitur: ratio superioris etc., verum est. Ad minorem dico quod illa ratio virtutis sola datur de illis virtutibus que sunt circa passiones, quare non valet. Vel aliter: vnde intelligendum quod in omni virtute accipitur medium quoad nos vel secundum rem, sed bene potest esse quod illud medium accipitur quoad nos solum et non secundum rem, licet secundum rem possit accipi; modo iustitia accipit medium quod est medium secundum rem, est tamen cum hoc medium rationis: quia medium rationis dicitur illud quod est consonum rationi; modo omne medium cuiuslibet virtutis, quantumcumque sit medium rei, cum hoc potest esse medium rationis siue quoad nos inquantum est consonum rationi; accipitur ergo in iustitia quod est medium secundum rem et consonum rationi. In aliis autem virtutibus non accipitur sic medium, sed ibi accipitur tantum medium consonum rationi.

Ad aliam. Illud quod diuersificatur secundum diuersa supposita etc., verum est si diuersificatur secundum diuersa supposita habentia illam virtutem: tunc debet sumi medium secundum rationem et quoad nos; sic autem non est in iustitia, quia in iustitia non fit diuersificatio secundum diuersitatem suppositorum habentium istam, vt de se patet, quare non valet. Bene enim diuersificatur iustitia secundum diuersitatem obiectorum, sed secundum diuersitatem suppositorum non diuersificatur per se; si autem diuersificatur, hoc est per accidens.

Tunc ad rationes secunde questionis.

Cum dicitur: circa illud habet esse iustitia per quod potest impediri, dicendum quod non oportet, quia quamuis iustitia possit impediri propter appetitum inordinatum, vt propter mulieres vel propter pecunias vel preces, quia aliquando impeditur et corrumpitur iustitia propter ista, tamen iustitia non habet esse circa istam inordinationem appetitus, sed si habeat aliquis appetitum corruptum propter quem possit impediri iustitia, ipsam iustitiam precedit alia virtus que rectificat ipsum appetitum inordinatum; vt si iustitia impediatur propter appetitum inordinatum mulierum, tunc precedit alia virtus, scilicet temperantia vel castitas, que rectificat istum appetitum inordinatum, et sic de aliis.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus moralis habet esse etc., falsum est: virtus moralis non habet esse immediate circa delectationes et tristitias, sed immediate habet esse circa passiones vel operationes, et hoc apparet: quia fortitudo non habet esse circa <talia, sed circa> timores et audacias, vt dicit Philosophus. Et cum dicitur: Philosophus dicit hoc II huius, saluando Philosophum

60 licet *coni. ex* P] vel V^2V^3 (*aliter* V^4) **64** potest *coni. ex* PV^4] possit V^2V^3 **90** talia, sed circa] *suppl. ex* P

possumus dicere quod virtus non habet esse circa delectationes et tristitias tanquam circa obiectum, sed bene habet esse circa illa tanquam circa aliquid consequens obiectum, quia delectationes et tristitie consequuntur operationes, vt in X dicitur; et propter hoc dico quod iustitia habet esse circa delectationes et tristitias et per consequens circa passiones, non sicut circa obiectum sed sicut circa aliquid consequens obiectum iustitie. Sic ad illud.

<Qvestio 119>

Consequenter queritur circa actum iustitie: vtrum actum iustitie sit iudicare vel tribuere vnicuique quod suum est.

Videtur quod non.

<1> Quia ille non est actus iustitie qui est communis cuilibet virtuti; modo iudicare est commune cuilibet virtuti; ideo etc. Maior <patet: quia actus iustitie debet esse distinctus ab actibus aliarum virtutum. Minor> apparet per Philosophum II huius, qui dicit quod vnusquisque bene iudicat de hiis que sunt circa suum habitum.

<2> Item. Illud quod pertinet ad potentiam cognoscitiuam non est actus iustitie sed magis virtutis intellectualis; modo iudicare pertinet ad potentiam cognoscitiuam; ideo etc. Maior de se patet. Et minor: quia vnusquisque bene iudicat de hiis que nouit et horum est optimus iudex.

<3> Item. Actus iustitie debet esse in quolibet iusto; modo iudicare vel tribuere vnicuique quod suum est non competit cuilibet iusto; ideo etc. Maior patet: quia actus virtutis debet esse communis cuilibet habenti virtutem. Minor patet: quia iudicare non potest esse nisi in aliquo principante vel in dignitate constituto; sed iustitia habet esse in quolibet, tam in principante quam in subditis; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia iudicare est actus illius virtutis cuius est determinare iustum et iniustum; modo determinare iustum et iniustum pertinet ad iustitiam; ideo etc.

Dico quod iudicare et tribuere vnicuique quod suum est est actus iustitie.

Quia iudicare pertinet ad iudicem: iudicis enim est determinare quid est iustum in vnoquoque, iudicare ergo est determinare et diffinire quid est iustum

PV²V³V⁴

95 iustitia *coni. ex* P] tristitia V²V³ **4** communis *coni. ex* PV⁴] consequens V²V³ **5–6** patet…Minor] *suppl. ex* PV⁴ (sicut est virtus distincta ab aliis *post* virtutum *add.* V⁴) **10** virtutis *coni. ex* PV⁴] virtus V²V³ **16** principante PV³ *sec.m.* V⁴] principe V² *pr.m.* V⁴ **17** principante *coni. ex* PV⁴] principe V²V³

95 in X] cf. *Eth. Nic.* X, 1174 b 14–1176 a 29. **7** II huius] re uera *Eth. Nic.* I, 1094 b 27–28.

in vnoquoque; modo determinare et diffinire quid est iustum in vnoquoque est actus iustitie; ergo iudicare est actus iustitie. Maior patet. Probatio minoris: quia bene se habere et bene operari circa materiam cuiuslibet virtutis est actus proprius illius virtutis; modo determinare et diffinire quid est iustum in vnoquoque est bene se habere et bene operari circa materiam iustitie, quia in hoc tribuitur vnicuique quod suum est; ergo determinare et diffinire quid est iustum in vnoquoque est actus iustitie; quare etc.

Tamen duo sunt notanda. Primo quod ad bene iudicare duo requiruntur: primo requiritur potentia cognoscitiua eius quod est iustum et iniustum, et sic cognoscere pertinet ad prudentiam et diffinire et determinare sic quid est iustum et iniustum in vnoquoque est actus synesis que est quedam prudentia specialis; secundum quod requiritur est quod aliquis inclinetur ex habitu ad recte et bene iudicandum, et hoc fit secundum iustitiam, et sic iudicare isto modo est actus iustitie et procedit ex habitu iustitie, et istud iudicare non differt ab eo quod est reddere vnicuique quod suum est, quia qui sic iudicat ex habitu et inclinatione tribuit vnicuique quod suum est ex electione, et istud pertinet ad iustitiam.

Vlterius est notandum quod ad completum et finalem actum ipsius iustitie tria requiruntur: primo enim requiritur dispositio inclinans ad recte iudicandum, quia si fiat contrarium est perniciosum iudicium; secundo requiritur auctoritas iudicantis et presidentis, quia si vnus popularis iudicaret aliquid alteri, propter defectum auctoritatis mutaretur tale iudicium et talis actus iustitie; requiritur etiam tertio recta ratio et vera in agibilibus circa iustitiam.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille actus non est actus iustitie qui est communis cuilibet virtuti, verum est, eo modo quo pertinet ad quamlibet virtutem. Et cum dicitur: iudicare est commune cuilibet virtuti, dico quod iudicare proprie non pertinet ad alias virtutes, sed solum iudicare proprie habet esse circa operationes que sunt ad alterum, et sic solum habet esse circa materiam iustitie; sed iudicare large et communiter pro omni cognitione operabilium que pertinent ad quamlibet virtutem, sic iudicare pertinet ad quamlibet virtutem, vnde ad quamlibet virtutem inquantum est annexa prudentie pertinet cognoscere operationes que sunt in medio.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod pertinet ad potentiam cognoscitiuam etc., verum est eo modo quo pertinet ad potentiam cognoscitiuam. Et cum dicitur: iudicare pertinet ad potentiam cognoscitiuam, dico quod iudicare quantum ad diffinire pertinet ad potentiam cognoscitiuam, sicut ad prudentiam, quia prudentie est diffinire quid rectum in agibilibus secundum quamlibet virtutem, sed iudicare ex habitu inclinante et disponente ad sic operandum pertinet ad iustitiam.

46 mutaretur *coni. ex* PV^{4}] incitaretur V^{2} irritaretur V^{3}

Ad aliam. Cum dicitur: actus iustitie debet esse in quolibet iusto, concedatur. Et cum dicitur: iudicare non inest cuilibet iusto, falsum est, immo iudicare vt procedit ex habitu inest cuilibet iusto. Et cum dicitur: iudicare pertinet solum ad principem et non ad subditos, dico quod actus iustitie qui est iudicare principaliter habet esse in principante, sed instrumentaliter et executiue et organice potest inesse subditis. Et si arguatur contra hoc quia actus virtutis debet esse communis omni speciei illius virtutis, modo iudicare et tribuere vnicuique quod suum est non est commune omni speciei iustitie, quia in commutationibus penarum siue in iustitia commutatiua non tribuitur vnicuique quod suum est, ergo istud non est actus iustitie, intelligendum est, sicut apparebit post, quod omnia operabilia humana mensurantur nummismate, vnde et pene et labores et premia mensurantur nummismate secundum quod referuntur ad indigentiam humanam, et ideo quando dicitur quod quando alicui tribuitur pena vel premium tunc non tribuitur vnicuique quod suum est, dico quod immo, quia dampnificatur inquantum ista pena commensuratur nummismate in relatione ad indigentiam humanam.

<Qvestio 120>

Consequenter queritur vtrum iustitia fiat sufficienter in contrapatiendo equale.

Arguitur quod sic.

<1> Quia iustitia illud quod est inequale reducit ad equalitatem; modo per contrapassionem equalis inequalitas ad equalitatem reducitur, sicut si aliquis percussit alterum, quod repercutiatur; ergo iustitia habet esse in contrapatiendo equale.

<2> Item. Iustitia fit in communicatione [hominum] commutabilium et propter communicationem saluandam; modo communicatio saluatur per contrafacere proportionale, vt dicit Philosophus; ergo et iustitia saluatur per contrafacere proportionale; et si ita est, ergo et per contrapati, quia contrafacere non est sine contrapati; et ita iustitia saluatur per contrapassionem equalis.

In oppositum est Philosophus, qui istam opinionem reprobat, scilicet quod iustitia sit in contrapatiendo equale.

PV²V³V⁴

---

68 principante PV²V³] principe V⁴ **8** hominum *pr.m.* PV²V³ (omnium V⁴)] *secl. cum sec.m.* P

73–74 sicut apparebit post] *infra*, qu. 122. **10** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1132 b 33–34. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1132 b 23–31.

Dicendum ad questionem quod quedam est iustitia distributiua et quedam commutatiua, et de distinctione istarum visum est superius. Sed iustitia commutatiua adhuc distinguitur, quia iustitia commutatiua aut est voluntaria aut inuoluntaria: commutatio voluntaria est quando mutuus consensus duarum vel plurium personarum interueniat, sicut quando est emptio et venditio; sed commutatio inuoluntaria est quando non est mutuus consensus aliquorum, sicut est in furto et seditione.

Modo dico quod iustitia distributiua non habet esse in contrapati equale.

Quia iustitia distributiua fit quando alicui persone distribuitur de bono communi secundum proportionem personarum et rerum distributarum; modo ista iustitia non saluatur per hoc quod vnus homo patitur ab alio, vnde non est ibi contrapassio persone distribuentis a personis quibus fit distributio nec econuerso; ergo in iustitia distributiua non habet fieri ista contrapassio secundum equale.

Item. Iustitia commutatiua que fit secundum commutationem iunoluntaria non potest saluari per hoc quod fiat contrapassio secundum equale, quia si aliquis percutit principem alapa non est sufficiens pena quod ipse consimiliter repercutiatur; ergo per contrapati equale non saluatur iustitia commutatiua inuoluntaria. Probatio antecedentis: quia ille qui percutit principem ledit totam communitatem, quia sicut se habent membra corporis ad corpus, sic se habent ciues ad communitatem; modo in membris corporis ita est, quod qui ledit vnum membrum quasi ledit totum corpus, et qui ledit principalius membrum, sicut ipsum cor, totum corpus ledit et corrumpit; ergo ita est in communitate, quod qui ledit membrum principalius in communitate totam communitatem ledit; modo princeps est membrum principalius in communitate; ideo etc.

Item. Si princeps vel alius in dignitate constitutus percutiat subditum et inferiorem ita quod fiat sibi iniuria, non esset iustitia [sufficiens] commutatiua quod princeps eodem modo repercutiatur a subdito: istud enim esset irrationale; ergo iustitia commutatiua inuoluntaria inter personas inequales non potest saluari per contrapati equale.

Sed vtrum possit saluari inter personas equales per contrapati equale est dubium, sicut inter duos ciues equales si vnus percutiat alterum, vtrum iustum sit quod repercutiatur consimiliter, vel si aliquis furtiue habeat rem alterius, vtrum restituendo sibi tantum quantum furatus est saluetur iustitia commutatiua. Et dico ad hoc quod non.

42 sufficiens $PV^2V^3V^4$] *secl.*

16 superius] cf. supra, qu. 116. **16–21** Sed iustitia… seditione] cf. *Eth. Nic.* V, 1131 a 1–9. **30–32** si aliquis… repercutiatur] cf. *Eth. Nic.* V, 1132 b 29–30. **41–43** Si princeps… a subdito] cf. *Eth. Nic.* V, 1132 b 28–29.

Quia ille qui percutit alterum vel furatur rem eius, quantumcumque sit sibi equalis, tripliciter peccat: quia peccat inferendo alteri nocumentum et iniuriam, et etiam paruipendendo communitatem sub cuius tutela ille est cui infertur nocumentum et sua bona, quia ciues et bona sua sunt sub tutela communitatis, et ideo cum aliquis furatur rem alterius vel percutit ipsum, tunc ipse separatur a communitate inquantum despexit communitatem et tutelam eius, et ideo quia membrum separatum a corpore amittit vitam, ideo talis quasi est mortuus in respectu communitatis, et tunc non debet dici viuere vita politica, immo etiam aliquando debet simpliciter priuari vita secundum exigentiam delicti, et ideo in iustitia commutatiua inuoluntaria non sufficit contrapati equale inter quascumque personas siue equales siue inequales.

Sed in commutationibus voluntariis, si queratur vtrum iustitia talis possit saluari per contrapati equale, dico quod sic.

Quia in iustitia commutatiua voluntaria aliquis debet habere tantum de re alterius quantum alter de re sua accepit; modo sic operando equale detrimentum patitur in rebus suis vnus sicut alter, et hoc per comparationem ad indigentiam humanam: sicut si aliquis commutet calciamenta domui, debet dare tot calciamenta que equipolleant domui, ita quod <in tantum> inquantum domus excedit calciamentum debet dare plura calciamenta vt contrapatiatur equale, sicut si domus valeret 10 solidos et calciamenta 5 solidos debet dare pro domo 5 calciamenta.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: iustitia reducit inequale ad equalitatem, verum est. Et cum dicitur quod per contrapati equale reducitur inequalitas ad equalitatem, falsum est, quia hoc non est verum in qualibet iustitia, quia in iustitia distributiua hoc non est verum, vt visum est, nec etiam in commutatione inuoluntaria fit reductio inequalis ad equale per contrapassionem, sicut qui percutit principem non est sufficiens pena quod consimiliter solum repercutiatur.

Ad aliam. Cum dicitur: iustitia fit in communicatione, concedo. Et cum dicitur quod communicatio saluatur per facere proportionale, dicendum quod aliud est dicere 'contrafacere vel contrapati equale' vel 'contrapati proportionale', quia non omne proportionale est equale, vnde verum est quod omnis iustitia saluatur per contrapati proportionale, sicut qui percutit principem debet puniri secundum proportionem delicti et non solum secundum equale, quia si solum puniretur secundum equale non esset sufficienter punitus.

53–54 est…nocumentum *coni. ex* V^4] qui infertur nocumentum est PV^2V^3 **55** percutit *coni. ex* PV^4] percutiat V^2V^3 **68** equipolleant PV^2] equipollerent V^3 equipollent V^4 **68** in tantum] *suppl. ex* V^4

64–65 Quia in iustitia…accepit] cf. *Eth. Nic.* V, 1132 b 31–34. **82–83** verum est…proportionale] cf. *Eth. Nic.* V, 1132 b 32–33.

<Qvestio 121>

Consequenter queritur vtrum indigentia humana sit mensura omnium commutabilium.

Arguitur quod non.

<1> Quia mensura commutabilium causa est omnium commutabilium; modo indigentia humana non est causa omnium commutabilium; ideo etc.

<2> Item. Mensura est vnigenea mensurato; sed indigentia humana non est vnigenea commutabilibus; ideo etc. Maior patet ex X Metaphisice. Minor de se apparet: quia indigentia humana non est de genere commutabilium.

In oppositum est Philosophus qui vult istud, quod in relatione ad indigentiam humanam omnia commutabilia mensurantur.

Dicendum ad questionem quod commutabilia possunt dupliciter considerari: vel secundum se et absolute vel vt veniunt in vsum humanum. Si considerentur secundum se et absolute, tunc non mensurantur indigentia humana: quia ista secundum se et absolute accepta debent appretiari secundum dignitatem et nobilitatem sue entitatis, vnde isto modo res animate magis debent appretiari quacumque re inanimata, sicut musca vel quodcumque aliud animatum: quantumcumque sit inutile in comparatione ad indigentiam humanam, est res nobilior quam aurum vel quecumque alia res inanimata, quia res animata in gradu perfectiori entitatis consistit quam res inanimata, et ita non potest res animata appretiari re inanimata. Si autem commutabilia considerentur vt veniunt in vsum humanum, sic habent omnia ista commensurari indigentia humana: quia omnia que sunt ordinata ad aliquem finem, vt sic habent mensurari illo fine; modo omnia commutabilia ordinata sunt ad supplendum indigentiam humanam; ideo debent mensurari indigentia humana. Maior de se patet. Minor etiam apparet: omnia enim commutabilia ad supplendum indigentiam humanam sunt ordinata, quia si homo aliquo non indigeret, numquam oporteret ipsum commutare rem suam ad rem alterius.

Ex hoc ad rationes. Ad primam. Mensura commutabilium est causa ipsorum, concedatur. Et cum dicitur quod indigentia humana non est causa

PV²V³V⁴

4 commutabilium¹ V³V⁴] *om.* PV² **7** commutabilibus *coni. ex* V⁴] commensurabilibus V²V³ (*aliter* P) **20** re inanimata *coni. ex* V⁴] rei inanimate PV²V³ (*ante* appretiari P)

7 ex X Metaphisice] *Metaph.* X, 1053 a 24–27; cf. etiam *Phys.* IV, 223 b 13–16. **9** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1133 a 25–27; 1133 b 6–8; 1133 b 18–20. **11–24** Dicendum… indigentia humana] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* V, 9 (ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 294–295, uu. 51–60): «Hoc autem unum quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, inquantum scilicet omnia referuntur ad humanam indigentiam; non enim appretiantur res secundum dignitatem naturae ipsorum; alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata; sed rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad suum usum».

omnium commutabilium, potest dici quod immo est causa finalis omnium commutabilium, quia propter indigentiam humanam sunt ista commutabilia.

Ad aliam. Cum dicitur: mensura et mensurata sunt in eodem genere, dico quod non oportet quod sint in vno genere per se, sicut vnitas est mensura numeri et numerus per se est in genere quantitatis et tamen quantitas non est vnitas per se; sic etiam indigentia humana non oportet quod sit in genere commutabilium, sed <commutabilia> habent attributionem ad indigantiam humanam.

<Qvestio 122>

Consequenter queritur vtrum nummisma sit mensura omnium commutabilium.

Arguitur quod non.

<1> Quia diuersorum secundum speciem non est vna mensura secundum speciem; sed nummisma est vnius speciei et commutabilia sunt diuersarum specierum; ideo etc. Maior patet X Metaphisice. Minor de se patet.

<2> Item. Mensura est eiusdem generis cum eo cuius est, quia mensura est minimum sui generis; modo denarius siue nummisma non est in genere commutabilium, et dato quod esset in genere commutabilium adhuc non esset minimum in genere omnium commutabilium, et de ratione mensure est quod sit minimum; ergo nummisma vel denarius non est mensura omnium commutabilium.

Oppositum dicit Philosophus.

Dicendum est ad questionem quod nummisma est mensura omnium commutabilium secundum quod veniunt in vsum humanum. Secundo dico quod nummisma non est mensura omnium commutabilium secundum se et absolute consideratorum.

Primum declaratur sic: quia illud quo cognoscimus certam quantitatem vniuscuiusque est mensura eius; modo nummismate cognoscimus certam quantitatem cuiuslibet commutabilis; ideo etc. Maior patet X Metaphisice. Minor apparet: quia per nummisma determinamus quantitatem pretii cuiuslibet rei commutabilis, sicut ad sensum apparet: nam omnia nummismate possu-

PV²V³V⁴

32 mensurata V²V³] mensuratum PV⁴ **34–35** quantitas… vnitas *coni. ex* V⁴] vnitas non est ibi V²V³ (*aliter* P) **36** commutabilia] *suppl.*

6 X Metaphisice] cf. *supra*, qu. 121, u. 7 cum adn. **7–8** mensura est minimum sui generis] *Metaph.* X, 1052 b 31–1053 a 14. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1133 b 21–23. **20** X Metaphisice] *Metaph.* X, 1052 b 20.

mus emere; ideo nummisma est mensura omnium rerum commutabilium vt veniunt ad vsum humanum.

Secundum declaratur, scilicet quod non sit mensura omnium rerum commutabilium secundum se consideratorum: quia eorum que sunt diuersa specie vt sic non est vna mensura; modo commutabilia secundum se considerata sunt diuersa specie, vt vinum, bladum et oleum et sic de aliis; ideo etc. Maior patet X Metaphisice: quia, sicut ibi apparet, longitudine mensuramus longitudinem et linea lineam, vnde mensura eiusdem speciei est cum mensurato. Et si dicas quod non oportet, quia deus est mensura omnium entium et tamen non est eiusdem speciei cum ipsis, dicendum quod deus non est mensura intrinseca entium sed extrinseca; modo mensura extrinseca non oportet quod sit eiusdem speciei cum mensurato; etiam potest dici quod deus non est mensura ipsorum entium secundum diuersas naturas ipsorum entium secundum diuersas naturas ipsorum et vt diuersa sunt, sed est mensura ipsorum vt entia sunt, et sic est mensura omnium entium secundum vnam rationem consideratorum. Minor autem de se manifesta est, quia commutabilia secundum se considerata sunt diuersa specie.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: diuersorum secundum specie non est vna mensura, verum est intrinseca et etiam vt diuersa sunt. Et cum dicitur quod omnia commutabilia sunt diuersa secundum speciem, dico quod licet ista secundum se et absolute considerata sint diuersa specie, tamen vt veniunt ad vsum humanum accipiuntur secundum vnam rationem.

Ad aliam. Mensura est in vno genere cum mensurato et est ibi minimum, <dico> quod est in genere commutabilium et habet ibi rationem minimi quoad nos: est enim in genere commutabilium quia commutatur ad rem vt venit ad vsum humanum et ad implendum indigentiam humanam; etiam est minimum quod commutatur.

<Qvestio 123>

Consequenter queritur vtrum necessarium sit habere nummisma.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est a voluntate nostra non est necessarium; modo constitutio nummismatis est a voluntate nostra; ideo etc. Maior patet: quia volun-

PV²V³V⁴

46 dico] *suppl. ex* P (*aliter* V⁴) **46** ibi V³] etiam P *om.* V⁴ **47** enim *coni. ex* PV⁴] ibi V³ (et…commutabilium *uu. 46–47 om. per hom.* V²) **48** implendum V²V³] supplendum P supplendam V⁴

29 X Metaphisice] cf. *supra*, qu. 121, u. 7 cum adn. **3–4** constitusio…nostra] cf. *Eth. Nic.* V, 1133 a 30–31; 1133 b 20–21.

tas nostra valet ad opposita, vt habetur fine II Peryermeneias. Minor patet: quia constitutio nummismatis est in voluntate constituentium.

<2> Item. Necessarium <est> illud sine quo res non potest esse; modo sine nummismate res possunt commutari adinuicem, vt pro tanto de blado potest dari tantum de vino vel oleo et sic de aliis; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod propter commutationem nummisma est necessarium.

Dicendum quod necessarium potest sumi dupliciter, vt habetur V Metaphisice: vno modo sumitur necessarium sine quo res non potest esse, alio modo sumitur necessarium sine quo res non potest bene esse; primo modo dicitur necessarium alimentum ipsi animali, quia sine alimento animal non potest esse; secundo modo vestes sunt necessarie homini, quia homo non potest bene esse sine vestibus.

Tunc dico duo ad questionem. Primo: quod nummisma non est necessarium ad commutationem accipiendo necessarium primo modo. Secundo dico quod est necessarium ad commutationem secundo modo.

Primum declaratur sic: quia illud non est necessarium primo modo ad commutationem sine quo commutatio potest esse; modo commutatio potest esse sine nummismate, vt tantum de vino pro tanto de blado; quare etc.

Secundum declaratur tripliciter. Primo sic: quia commutatio fit propter indigentiam, quia si homines in nullo indigerent, numquam commutarent res suas adinuicem; modo non solum fit commutatio propter indigentiam presentem, immo etiam propter indigentiam futuram, ad tollendum ipsam. Tunc arguo: ponatur quod quidam habeat vinum et bladum et alter vinum et oleum vel vinum per se; modo ad sustentationem istius qui habet vinum per se necesse est ipsum commutare vinum suum, quia per vinum non potest sustentari sine blado, ita quod tantum det ille alteri de blado quantum alter de vino secundum proportionem; modo commutatio fit propter indigentiam futuram, et ille qui habet bladum et vinum potest considerare quod licet non habeat modo indigentiam ad sustentationem vite sue vel domus, in futurum tamen poterit indigere; sed vinum vel bladum non potest ita diu conseruare sicut nummisma; ideo vt rem commutabilem melius possit conseruare, necessaria fuit inventio nummismatis, ita quod posset aliquis vinum suum vel bladum commutare ad nummisma, vt melius possit conseruare propter indigentiam futuram.

5 Peryermeneias] et IX Metaphisice *add.* PV^4 **7** est] *suppl. ex* PV^4 **29** vel PV^3] licet V^2 siue V^4 **31** det PV^2] et V^3 debet V^4 **31** alteri *coni. ex* V^4] *om.* P alter V^2V^3

5 fine II Peryermeneias] cf. *supra*, qu. 1, u. 11 cum adn. **10** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1133 a 20–22. **12–13** V Metaphisice] *Metaph.* V, 1015 a 20–26. **25–26** si homines… adinuicem] cf. *Eth. Nic.* V, 1133 a 27–28. **26–27** non solum… ipsam] cf. *Eth. Nic.* V, 1133 b 10–13.

Item. In commutatione debet seruari equalitas; modo si res commutetur ad rem et non ad nummisma non potest semper equalitas conseruari, immo aliquando ille qui plus deberet habere minus haberet vel econuerso propter inequalitatem rerum, sicut si aliquis vellet commutare sotulares ad caligas posset contingere quod duo paria sotularium valerent plusquam vnum par caligarum vel minus, vnde raro contingeret quod tantum valeret vna res sicut alia precise inter quas fit commutatio; sed per nummisma saluatur ista equalitas, quia per nummisma certum pretium cuilibet rei commutabili imponitur; ergo nummisma est necessarium secundo modo accipiendo necessarium.

Item. Contingit quod aliqua regio habundat in quibusdam rebus commutabilibus, alia regio deficit in istis et habundat in aliis rebus commutabilibus; modo si fieret commutatio sine nummismate, oporteret deportare rem commutabile de vna regione ad aliam regionem et econuerso, sicut bladum de vna regione ad aliam et vinum econuerso; modo facilior est portatio rei in nummismate quam rei in se, sicut si aliquis volens emere vinum portaret secum bladum: hoc esset sumptuosum et difficile; ideo propter faciliorem portationem necessarium fuit nummisma, secundo modo necessarium.

Sed aduertendum quod ad hoc quod moneta vel nummisma sit bonum, quinque condiciones requiruntur.

Primo quod sit minimum, quia si esset magne quantitatis et late faciliter posset esse subtractio vel diminutio, quia si esset in magna quantitate faciliter possit esse diminutio sine hoc quod apparet, et tunc pondus monete diminuertur et per consequens moneta falsificaretur; ideo debet esse parue quantitatis, et hoc respectiue; et ideo dicit Philosophus X Metaphisice quod mensura habet rationem minimi quia mensura debet esse certa, et ideo debet esse minimum, ita quod quocumque addito vel remoto statim appareat, sed si esset in magna quantitate tunc non appareret istud; ideo cum nummisma sit mensura debet esse minima.

Secundo requiritur quod habeat impressionem caracteris alicuius principis, quia si non esset ita tunc quilibet possit facere monetam, modo istud non pertinet ad bonum regimen ciuitatis [sed solum ad principem].

Tertio requiritur quod sit determinati ponderis, quia nisi nummisma esset determinati ponderis, tunc non posset per nummisma certum pretium commutabilibus imponi.

Quarto requiritur quod inter omnia commutabilia nummisma diu permaneat sine corruptione, quia si cito posset corrumpi tunc melius esset res com-

50 oporteret *coni. ex* PV^4] oportet V^{2}V^3 **53–54** vinum…bladum V^{2}V^3] bladum portaret secum vinum PV^4 **64** sed *coni. ex* PV^4] quod V^2 (sed…appareret *uu. 64–65 om. per hom.* V^3) **69** sed…principem *pr.m.* PV^{2}V^{3}V^4] *secl. cum sec.m.* P **70–71** quia…ponderis *coni. ex* PV^4] quia si non *et om. usque ad* per *u. 71* V^2 *om.* V^3

62 X Metaphisice] cf. *supra*, qu. 122, u. 7–8 cum adn.

mutabiles conseruare quam tale nummisma, quia diutius in esse se conseruarent.

Quinto requiritur quod tale nummisma habeat materiam pretiosam sicut aurum vel argentum, quia si haberet materiam vilem non posset bene per talem materiam rebus commutabilibus mensura imponi; ideo oportet ipsum habere materiam pretiosam vt possit pretium determinatum rebus commutabilibus imponi.

Tunc ad rationes. Procedunt enim viis suis.

Prime due rationes bene probant quod nummisma non est necessarium primo modo, sine quo res non potest esse, sed non probant quin sit necessarium secundo modo, scilicet sine quo res non potest bene esse, licet sit ex voluntate nostra.

Ratio in oppositum etiam via sua procedit.

<Qvestio 124>

Consequenter queritur vtrum melius sit ciuitatem regi optimo viro vel optimis legibus.

Arguitur quod melius sit ipsam regi optimis legibus quam optimo viro.

<1> Quia illo melius est ciuitatem regi quod non est subiectum passionum quam eo quod est subeictum earum; modo optime leges non sunt subiectum passionum, et optimus vir est subiectum earum; ideo etc. Maior declaratur: quia illud quod est subiectum passionum propter motum passionum potest perturbari in iudicando, quia sicut dicitur I Rethoricorum, amor et odium iudicium peruertunt. Minor patet: quia optimus vir potest subici passionibus, leges autem non subiciuntur passionibus quia dantur in vniuersali.

<2> Item. Illo melius est regi ciuitatem quod est permanentius; modo leges sunt permanentiores quam vir optimus; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia illo melius regitur ciuitas per quod possunt ciues melius ad bonum perduci; modo melius possunt ciues ad bonum perduci per regimen viri optimis quam per regimen optime legis; ideo etc. Maior patet: quia saluare bonum commune est intentio communitatis et ciuitatis, et ideo illo melius regitur ciuitas per quod melius inducuntur ciues ad conseruationem

PV²V³V⁴

6 et V²] sed PV⁴ (*aliter* V³) **13–14** ciues melius V²V³] *inv.* PV⁴ **14** perduci¹ *coni. ex* P] produci V²V³ reduci V⁴ **14** modo…perduci *coni. ex* V³ (perduci *coni.* produci V³)] ad bonum V² (*aliter* PV⁴)

8 I Rethoricorum] adagium erutum ex *Rhet.* I, 1356 a 15–16.

boni communis. Minor apparet: quia quando ciuitas regitur bono viro, tunc per multas persuasiones et deprecationes potest promouere ciues ad bonum, leges autem non possunt hoc facere, quia simpliciter et absolute proferuntur.

Dico duo ad questionem. Primo quod melius est per se et simpliciter ciuitatem regi optimo viro quam optimis legibus. Secundo dico quod per accidens melius est ipsam regi optimis legibus quam optimo viro. Et ad declarationem vtriusque istorum est intelligendum quid est regere: regere enim est aliqua in suum finem debitum ordinare, et ideo ille qui regit oportet quod cognoscat finem et illa que deducunt ad illum finem et quod sciat ea ad illum finem deducere; modo istud pertinet ad rationem, et ideo rationis vel alicuius per rationem principaliter est regere secundum rationem, et ideo viri discreti et prudentes debent eligi ad regendum. Tunc hoc viso ista duo declarantur.

Et primo primum: quia melius est ciuitatem regi illo quod est immediatius primo principio regiminis; modo optimus vir est immediatior primo principio regiminis quam optime leges; ideo etc. Maior de se patet. Minor etiam apparet: quia optimus vir habet in se rationem, que est primum principium regiminis; sed lex non habet rationem in se, sed solum tradita est secundum rationem; ergo optimus vir est immediatior rationi quam lex; et ita melius est ciuitatem regi optimo viro quam optima lege.

Item. Melius est per se ciuitatem regi illo quod paucioribus indiget ad regendum; modo optimus vir paucioribus indiget ad regendum quam lex; ideo etc. Maior patet de se. Minor etiam apparet: quia optimus vir potest regere per se quia habet appetitum ordinatum et regulatum; sed leges indigent alio ad hoc vt regant, quia promulgante et pronunciante eas.

Item. Melius est ciuitatem regi eo quod non indiget alio quam eo quod indiget; modo optimus vir non indiget lege nec aliquo alio, sed lex optima indiget alio; ideo etc. Minor apparet: quia sicut dicitur in V huius, optimus vir bene se habet circa singula et bene iudicat quia habet appetitum totaliter regulatum secundum rationem, ideo semper bene iudicat circa singula; sed lex, secundum Philosophum in fine V huius, indiget alio, quia indiget aliquo dirigente ipsam, quia lex datur in vniuersali; modo propter hoc quia operabilia fiunt in particulari et propter diuersitatem casuum particularium multas habent instantias leges in vniuersali date; ideo oportet esse aliquem directiuum legis in diuersis casibus particularibus.

---

18 apparet V^3] *om.* V^2 patet PV^4 **29** regendum *coni. ex* PV^4] regere V^2V^3 **30** illo V^2V^4] *om.* PV^3 **30** immediatius PV^2V^3] propinquius V^4 **31** immediatior *coni. ex* P (propinquior V^4)] immediatius V^2V^3 **34** tradita est V^2V^3] *inv.* PV^4 **40** regulatum] ratione *praem.* V^4 **41** promulgante] indigent *praem.* V^4 **44** Minor apparet *coni. ex* V^2] Prima patet P Maior apparet V^3 Maior patet et minor probatur V^4 **49** casuum *coni. ex sec.m.* P] causarum *pr.m.* PV^2V^4 omnium V^3

Secundum declaratur: quia sicut apparet II Politice, impossibile est vel nimis difficile animam humanam esse separatam a passionibus; modo aliquis propter passiones potest peruerti in iudicio secundum illas passiones, quia sicut dicitur I Rethoricorum, amor et odium peruertunt iudicium. Tunc arguo: melius est per accidens ciuitatem regi illo quod non potest aliquo modo peruerti passionibus quam eo quod potest istis passionibus peruerti in iudicando; modo leges non possunt passionibus peruerti, sed optimus vir potest istis peruerti, quia difficile est ipsum separari a passionibus; et ita per accidens, inquantum optimus vir est subiectus passionibus, melius est ciuitatem regi optimis legibus quam optimo viro. Tamen si supponamus quod vir optimus nullo modo peruertatur passionibus, melius est ciuitatem regi eo quam optimis legibus; tamen quia hoc est difficile, scilicet quod optimus vir nullo modo peruertatur, ideo melius est per accidens ciuitatem regi optimis legibus, et propter hoc vult Philosophus I Rethoricorum quod valde pauca sunt committenda iudicibus quin lege sint determinata, quia iudices circa circumstantias particulares in iudicando requisitas possunt peruerti in iudicio ex passionibus, et ideo pauca sunt eis committenda, immo oportet omnia esse lege determinata secundum quod est possibile, vt iudices in iudicando regulentur legibus et non possint peruerti a passionibus.

Ex hiis apparet solutio ad rationes, quia suis viis procedunt. Quia prime due rationes bene probant quod melius est ciuitatem regi, et hoc per accidens, optimis legibus quam optimo viro, inquantum est possibile illum qui est optimus vir errare et peruerti passionibus.

Ratio etiam in oppositum sua via procedit.

<Qvestio 125>

Consequenter queritur vtrum iustum paternum et iustum dominatiuum sint simpliciter iusta.

Arguitur quod sic.

<1> Quia circa quecumque est simpliciter iniustum, circa ea est simpliciter iustum; modo circa patrem et filium et circa dominum et seruum habet esse iniustum simpliciter; ergo et circa ista habet esse iustum simpliciter. Maior pa-

PV²V³V⁴

53 humanam esse separatam *coni. ex* V⁴ (humanam separatam esse P)] separatam humanam esse V²V³ **60** est subiectus V²V³] *inv.* PV⁴ **69** possint *coni. ex sec.m.* PV⁴] possunt *pr.m.* PV²V³ **73** illum *coni. ex* PV⁴] aliquando V²V³

55 I Rethoricorum] cf. *supra*, u. 8 cum adn.

tet: quia opposita nata sunt fieri circa idem. Minor declaratur: quia si pater non enutriat filios facit iniustitiam simpliciter, et dominus si non defendat seruos facit iniustitiam simpliciter; ideo etc.

<2> Item. Circa illa sunt iusta simpliciter, circa que sunt leges statute; modo circa patrem et filium, dominum et seruum sunt leges communes statute in ciuitate; ideo etc. Maior patet: quia obiectum legis vel scientie legalis est iustum simpliciter. Minor apparet: quia multe sunt leges condite inter patrem et filium, dominum et seruum.

<3> Item. Sicut in ciuitate est ordo militum et sacerdotum, ita est ordo dominorum et seruorum, patrum et filiorum; modo inter milites et sacerdotes potest esse iniustum simpliciter in ciuitate; ergo in ordine patrum et filiorum poterit esse iustum simpliciter, et dominorum et seruorum similiter.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod iustum paternum inter patrem et filium et iustum dominatiuum inter dominum et seruum non est iustum simpliciter. Et ratio huius potest esse quia illi inter quos est iustum simpliciter debent esse ciues liberi et equales sub aliquo principe; modo dominus et seruus, pater et filius non sunt huiusmodi, immo vnus ordinatur sub principe mediante alio; ideo etc.

Dico ad questionem quod inter patrem et filium, dominum et seruum non est iustum simpliciter sed magis iustum secundum quid.

Quia iustitia est adequatiua operationum alicuius ad alterum, et ideo iustitia est inter personas alteras et alienas. Tunc arguo: sicut persone sunt aliene sic inter eas est iustitia, ita quod si persone sunt simpliciter aliene, tunc inter ea est simpliciter iustitia, si autem sint aliene secundum quid solum, tunc est ibi iustitia secundum quid; modo pater et filius, dominus et seruus non sunt simpliciter persone aliene, immo seruus, vt dicitur V huius, est possessio domini, ideo non est alienus a domino, immo illud quod est <serui> est domini; etiam seruus non subditur alicui principi in ciuitate nisi mediante domino; eodem modo filius est pars patris et est sub constitutione et protetione patris; et ideo dominus et seruus, pater et filius non sunt simpliciter alieni sed secundum quid solum; ideo inter istos non est iustitia simpliciter sed secundum quid.

Item. Inter illos inter quos non est iniustum simpliciter non habet esse iustum simpliciter; modo inter patrem et filium, dominum et seruum non est iniustum simpliciter, vt apparet II huius, quia nemo sponte nocet sibi ipsi vel suis secundum quod reputat ea sua; modo filius est aliquid patris et seruus est

7 declaratur V^2V^3] patet PV^4 **8** seruos *coni. ex* V^4] subditos PV^3 (et dominus…simpliciter *uu. 8–9 om. per hom.* V^2) **33** alienus] simplciter *praem.* P (*aliter* V^4) **33** serui] *suppl. ex* V^4 (*aliter* P)

19 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1134 b 8–9. **21–22** illi…principe] cf. *Eth. Nic.* V, 1134 b 13–15. **32** V huius] *Eth. Nic.* V, 1134 b 9–12. **40** II huius] cf. *Eth. Nic.* V, 1134 b 9–13.

aliquid domini; ideo nemo nocet sponte seruo vel filio; ergo inter istos non est iniustum simpliciter et per consequens nec iustum; vnde si contingat quod aliquis noceat filio, non nocet ei vt filio nec vt alicui in sua potestate constituto, et eodem modo est de domino et seruo.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: circa quecumque est simpliciter iniustum etc., concedo. Et cum dicitur: inter patrem et filium, dominum et seruum est iniustum simpliciter, dico quod falsum est. Et cum dicitur: si non enutriat filios facit iniustitiam simpliciter, dico quod non est possibile quod pater vnde pater non enutriat filios in sua potestate constitutos secundum quod est sibi possibile; si autem pater aliquem filium non enutriat, hoc est vel quia non reputat ipsum suum vel <quia> non habet potestatem, et sic dico de domino et seruo.

Ad aliam. Cum dicitur: circa illa sunt iusta simpliciter circa que sunt leges statute, potest ista negari, quia leges statuuntur non solum ad iustum simpliciter, sed etiam ad iustum secundum quid. Vel potest concedi maior. Et cum dicitur: inter patrem et filium, dominum et seruum constituuntur leges, dico quod inter istos non statuuntur leges vt pater et filius, dominus et seruus, sed magis inter eos statuuntur leges vt possunt considerari vt persone aliene et diuerse; et quia possunt sibi inuicem comparari vt aliene, ideo circa ipsos leges statuuntur.

Ad aliam. Sicut in ciuitate est ordo sacerdotum et militum etc., dico quod non est similis ordo vtrobique, quia sacerdotes et milites in ciuitate non sunt sibi inuicem subiecti, immo sunt diuersi ordines sub vno principe constituti quasi equaliter; modo dominus et seruus, pater et filius non sunt huiusmodi, immo vnus mediante alio constituto est sub principe; ideo non est simile de ordine inter istos et alios.

<Qvestio 126>

Consequenter queritur vtrum sit aliquod iustum naturale.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud non est naturale quod non manet idem apud omnes; sed nullum iustum manet idem apud omnes; ideo etc. Maior patet: quia naturalia sunt eadem apud omnes. Minor declaratur: quia quodcumque iustum quod dicitur

PV²V³V⁴ (1–14, 28–76)

48–49 enutriat *coni. ex* P] educat V²V³V⁴ **52** quia] *suppl. ex* V⁴ **52** potestatem] supra se *add.* P ministrandi necessaria *add.* V⁴ **52–53** domino et seruo V²V⁴] seruo et domino PV³

3–4 illud…apud omnes] cf. *Eth. Nic.* V, 1134 b 24–27.

naturale, sicut vnicuique reddere suum depositum, istum iustum videtur maxime naturale, et tamen istud in omnibus non est seruandum, quia furioso deponenti gladium non est reddendus gladius.

<2> Item. Iustum habet esse in communicatione hominum; sed nulla communicatio hominum est naturalis; quare etc. Maior patet: quia omne iustum ordinatur ad communicationem humanam. Minor de se patet: quia omnis communicatio humana est ex voluntate et constitutione humana.

In oppositum est Philosophus in illa parte: *Politici autem…*, vbi distinguit ius naturale et positiuum.

Intelligendum est quod quoddam est ius naturale et quoddam ius positiuum.

Propter quod est notandum quod sicut in speculatiuis sunt quedam principia prima que naturaliter ab omnibus cognoscuntur sic [intelligendo] quod cognitis suis terminis intellectus speculatiuus statim eis assentit, ita etiam in agibilibus et practicis sunt quedam principia agibilius quibus intellectus practicus statim assentit, sicut sunt ista: non est faciendum malum nec est fugiendum bonum nec alteri sponte nocendum et sic de aliis: istis statim intellectus practicus assentit; modo ista principia quibus sic intellectus practicus assentit dicuntur iura naturalia, quia illud dicitur ius naturale ad quod intellectus cuiuslibet bene dispositus assentit; modo intellectus cuiuslibet bene dispositus istis principiis assentit (sicut 'malum est fugiendum' et consimilibus: quilibet enim ista concedit); ideo ista dicuntur ius naturale.

Sed est intelligendum quod ius naturale, quod dicitur a Philosopho ius naturale, distingunt iuriste in ius gentium et ius naturale, quia duplex est natura humana, scilicet vna vnde animal est et alia vnde homo et rationalis; modo illud iustum quod inest hominibus vnde animalia vocatur a iuristis ius naturale, sicut quod mulier cum viro coniugatur ad generationem prolis, istud est ius naturale et istud inest homini vnde animal, et quod fiat educatio vel nutritio puerorum, istud est ius naturale et inest etiam homini vnde animal, quia istud aliis animalibus inest. Aliud [etiam] est ius quod Philosophus vocat naturale et iuriste vocant ius gentium, et istud ius est quod inest homini vnde homo et non vnde animal est, sicut quod amicis et benefactoribus sit benefaciendum et malefactoribus et inimicis malefaciendum, istud vocant ius gentium, et quod legati vel nuntii apud hostes sint securi: hoc est ius naturale homini vnde homo, et ista iura apud omnes homines seruantur; et Philosophus comprehendit vtrumque sub iure naturali, iuriste autem distingunt ipsum in ius naturale et ius gentium, vt dictum est.

13 Politici autem *coni. ex* P] Polethici autem V^2 *om.* V^3 Politicam etc. V^4 **18** intelligendo PV^2V^3] *secl.* **35** etiam V^2V^3] *secl. cum* PV^4

13 in illa parte] *Eth. Nic.* V, 1134 b 18ss. **29** iuriste] cf. *Corpus Iuris Civilis, Digest.* I, I (ed. Mommsen–Krueger p. 29a); loc. laud. a Thoma, IIa IIae, 57, 2, resp.

Aliud est ius positiuum vel legale, et istum est deriuatum a iure naturali non sicut conclusio deriuatur a premissis: quia sicut ex premissis necessariis non sequitur nisi conclusio necessaria, ita etiam ex premissis que sunt iuste iustitia naturali sequitur conclusio iusta naturaliter, sicut: non est nocendum iniuste alteri, sed furari est iniuste nocere alteri, ergo non est furandum: ista conclusio est ius naturale sicut premisse. Sic ergo ius positiuum non est deriuatum a iure naturali sicut conlusio a premissis, sed magis per modum cuiusdam determinationis et contractionis: sicut ius naturale dicit quod diis est sacrificandum, sed quod sic vel sic sit diis sacrificandum, hoc est ius positiuum, et sic per modum contractionis deriuatur a iure naturali. Etiam ius naturale est vnumquemque iniuste operantem punire, quod tamen tali pena puniatur, vt incisione auris vel capitis vel suspensione istud est ius positiuum; et ideo omnes leges positiue fundate sunt super aliquam rationem naturalem. Et ideo male dicunt illi qui dicunt quod homines diu instructi in scientiis speculatiuis non possunt proficere in legibus: istud credo esse falsum, [tamen aliquis credit esse sufficienter instructus in scientiis speculatiuis et tamen non est] sed si non possint ibi proficere, hoc est quia ignorant modum procedendi debitum ibi, vnde Philosophus dat modum procedendi in scientiis legalibus: quia non est eodem modo procedendi in scientiis speculatiuis sicut in scientiis legalibus, nec equalis certitudo est vtrobique querenda; tamen illi qui sic sunt instructi in scientiis speculatiuis aduertentes ad modum procedendi quem dat ibi Philosophus, melius possunt ibi proficere quam alii.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud non est naturale quod non manet idem apud omnes, quia naturalia manent eadem apud omnes, dico quod verum est quod naturalia manent eadem apud omnes vt in pluribus, vnde opera naturalia non semper manent eodem modo apud omnes. Et cum dicitur: iustum non manet idem apud omnes, dico quod istud raro accidit et in casu particulari; modo non est inconueniens naturalia deficere raro.

Ad aliam. Iustum habet esse in communicatione hominum, concedo. Et cum dicitur: communicatio hominum non est naturalis, falsum est, quia I Politicorum dicitur quod homo est animal naturaliter politicum et ciuile siue communicatiuum, et ideo communicatio est naturalis; tamen quod sic communicent, hoc est ex voluntate et institutione humana; tamen quod absolute communicent, hoc non est ex voluntate.

48 ius naturale PV^2V^3] ita naturalis V^4 **54** capitis] truncatione *praem.* P **54** suspensione *coni.*] suspendio PV^2V^3 (*aliter* V^4) **57–58** tamen…est V^2V^4 tamen aliquis credit sufficienter esse instructus in scientiis speculatiuis quod tantum non est P tamen aliquis credit sufficienter instructus in scientiis et tamen non est V^3] *secl.* **63** aduertentes *coni. ex* V^4] aduertunt P aduertant V^2V^3

72–73 I Politicorum] *Pol.* I, 1253 a 3–4.

<Qvestio 127>

Consequenter queritur vtrum sacrificare diis sit naturale.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est naturale est idem apud omnes; sed sacrificare diis non est idem apud omnes, quia quidam sacrificant vaccas, quidam oues, alii denarios, alii orationes; ideo etc.

<2> Item. Illud quod est ex institutione humana non est naturale; modo ista sacrificia sunt ex humana institutione, sicut quod fiat sacrificium de pane vel de vino: hoc est ex humana institutione; quare etc.

In oppositum est Philosophus et Commentator. Et arguitur ratione: quia naturale est quod inferiores exhibeant reuerentiam superioribus; modo homines inferiores sunt ipsis diis; ergo naturale est quod homines exhibeant reuerentiam diis; istam autem reuerentiam homines diis exhibent per sacrificium; ergo sacrificare diis naturaliter inest hominibus.

Dico duo ad questionem. Primo quod sacrificare diis absolute est naturale. Secundo dico quod sacrificare diis tali specie sacrificii vel tali non est naturale sed positiuum.

Primum probatur sic: quia naturale est quod vnusquisque mercedem quam potest et reuerentiam exhibeat benefacientibus sibi; modo dii et substantie separate sunt benefactiui hominibus et homo istud cognoscit, quia homo cognoscit naturaliter suum defectum et cognoscit ipsum compleri per substantias separatas; ideo naturaliter homo mercedem quam potest et reuerentiam substantiis separatis debet reddere et maxime primo principio quod est causa et principium omnium entium; modo signum istius reuerentie est sacrificium; ideo ad ostendendum quod quicquid habet, a deo habet et non est ex se, debet homo diis sacrificare.

Item. Naturale est quod vnusquisque subiectus alteri teneatur exhibere reuerentiam suo superiori; modo homo subiectus est substantiis separatis; ergo naturale est quod homo substantiis separatis reuerentiam exhibeat et honorem, quia hoc est maius bonum quod potest sibi exhibere, scilicet honor et gloria; modo istud denotatur per sacrificium; ergo naturale est diis sacrificare. Et non solum debet homo diis sacrificare exterius, sed mente interius: quia qui

PV²V³V⁴

8 humana institutione V²V³] *inv.* PV⁴ (constitutione V⁴) **10** inferiores exhibeant *coni. ex* V⁴] inferius exhibeat PV²V³ **15** tali² *coni. ex* P] tamen V² tale V³ (*aliter* V⁴) **19** benefactiui PV³] benefactiue V²V⁴ **20** naturaliter *coni. ex* V⁴] multipliciter PV²V³ **24** quod…se *coni. ex* V⁴] illud quod habet in mente PV²V³

9 Philosophus et Commentator] cf. *Eth. Nic.* V, 1134 b 18–24, et Michael Ephesinus, *In Eth. Nic.* V, 12 (Oxford, All Souls 84, fol. 110ra–rb).

sacrificat solum exterius, ita quod signum exterius non correspondet menti interiori, falsus sacrificator est, quia signum exterius non correspondet interiori habitui; tamen sacrificare diis tali specie sacrificii vel tali, hoc est ex humana constitutione et consuetudine.

Ex hoc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est naturale est idem apud omnes, concedatur. Et cum dicitur: sacrificare non est idem apud omnes, verum est: sic vel sic sacrificare non est idem apud omnes, tamen sacrificare absolute in genere sacrificii est idem apud omnes, quia omnes homines diis sacrificant nisi totaliter sint ratione carentes, sicut barbari et bestiales homines qui totaliter sunt sine vsu rationis.

Ad aliam rationem per idem. Quando dicitur: illud quod est ex institutione humana non est naturale, verum est. Et cum dicitur: sacrificare diis est huiusmodi, dicendum quod talis species sacrificii est ex institutione humana, tamen sacrificare absolute non est ex institutione humana, sed naturaliter inest hominibus.

<Qvestio 128>

Consequenter queritur vtrum combinatio maris cum femella in ciuitate sit naturalis.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod est naturale est immobile et idem apud omnes; sed combinatio maris cum femella non est eodem modo apud omnes nec manet immobiliter; ideo etc. Maior de se patet. Minor etiam apparet: quia apud diuersas leges diuersimode combinantur adinuicem.

<2> Item. Illud quod est ex electione non est naturale; sed ista combinatio maris cum femella est ex electione; ideo etc. Maior patet: quia illud quod est ex electione est voluntarium, et per consequens non est naturale. Minor apparet: quia ex electione est quod aliquis vir combinet se mulieri per totam vitam.

<3> Item. Illud quod est naturale alicui speciei inest cuilibet contento sub illa specie; modo combinatio non inest cuilibet homini, quia multi sunt qui non sunt vxorati; ideo etc.

Oppositum apparet primo intentione Philosophi I Politicorum. Item, hoc arguitur ratione: quia illud est naturale ad quod natura hominis inclinat; modo natura hominis inclinat ad coniunctionem suam cum muliere ad prolificationem et ad prolis educationem vel nutritionem; ideo etc.

PV²V³V⁴

15 intentione] ex *praem.* PV⁴

15 I Politicorum] *Pol.* I, 1252 a 26–30.

Dicendum est ad questionem quod combinatio viri cum muliere est naturalis.

Quia omnia entia appetunt naturaliter participare esse diuino et immortali; modo hoc faciunt per continuationem sui in esse; ideo omnia entia naturaliter appetunt continuationem sui in esse; sed entia corruptibilia, sicut sunt homines, eodem numero non possunt continuari in esse sed solum eadem specie; modo eadem specie non continuantur nisi per generationem; ideo naturaliter omnes homines, immo etiam omnia viuentia appetunt generationem quecumque sunt perfecta, non orbata nec spontaneam generationem habentia, vt dicit Philosophus II De anima in illa parte: *Naturalissimum autem opus* etc. Sed quod taliter combinentur, scilicet per matrimonium, istud etiam est quodammodo naturale: quia non solum naturale est homini quod appetat continuationem sui per generationem, sed etiam naturale est sibi quod prolem generatam enutriat et ad finem debitum deducat; modo per modicum tempus <non> possent filii sustentari nec per solam mulierem nec per solum virum, sicut est in quibusdam animalibus; ideo mulier et vir debent esse longo tempore coniuncti. Etiam filii indigent multis necessariis ad vitam, ideo oportet quod vir et mulier longo tempore stent simul, quousque fetus et filii sint deducti ad finem debitum et quousque sit eis prouisum in necessariis ad vitam, ita quod possint filios suos ad statum perfectum deducere et acquirere multa bona per que sint sustentati.

Sed per matrimonium hic intelligo omnem coniunctionem cum determinata muliere tempore diuturno. Vnde in quibusdam generationibus sufficit sola femella ad sustentationem fetus post generationem, sicut in canibus, porcis et multis aliis consimilibus, et ideo statim postquam pater generauit tales filios non habet amplius curam circa eos; in aliis autem non sufficit sola femella ad sustentationem fetus vt ad statum perfectum deducatur, sicut in auibus, vt in columbis, que semper nidificant et pullificant, ideo habent determinatam femellam quousque filii sint enutriti et ad statum perfectum deducti. Ergo ita debet esse in homine: quia status humanus satis maiori tempore indiget quousque filii possint seipsos regere et discretionem habere quam fetus aliorum animalium, quia in hominibus hoc habet esse circa tricesimum annum; ideo naturale est quod vir et mulier semper sint coniuncti vt procurent necessaria ex quibus possint filii sustentari.

Sed tu dices: ergo postquam filii sunt nutriti et ad statum perfectum deducti, naturale matrimonium tunc debet dissolui. Dico quod non propter duo. Primo quia ex hoc quod vir vel mulier longo tempore simul fuerunt et bona commu-

29 etiam V^2V^3] *om.* PV^4 **32** non] *suppl. ex* P (*aliter* V^4) **45** vt PV^2] et V^3V^4 **53** sunt V^3V^4] fiunt V^2 fuerunt P

28 II De anima] *De an.* II, 415 a 26–b 7, cf. interpr. Guillelmi: «Naturalissimum enim operum…».

nia procurauerunt et etiam ex prolificatione contracta est amicitia inter ipsos, [et] ideo postquam ad tale tempus peruenerunt quod iam sunt extra tempus in quo possunt generare et cum deuenerunt ad defectum et iam contracta est amicitia inter ipsos, ideo vt vnus melius alteri coadiuuet, melius est quod sint simul quam quod dispergantur, quia tunc si dispergerentur quilibet eorum indigeret quodam alio sustentante ipsum. Etiam si disiungerentur abinuicem, tunc ex ista disiunctione bona eorum dissiparentur que sunt eis necessaria propter defectum in quo sunt ad sustentationem vite. Et ideo melius est quod per totam vitam simul stent vt possint se inuicem coadiuuare.

Vtrum autem in aliis legibus possint abinuicem disiungi, planum est quod sic nisi in lege christiana, quia ista est magis rationalis et magis consonat rationi inter omnes alias leges.

Tunc ad rationes. Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est naturale est immobile et idem apud omnes, dico quod in agentibus per naturam hoc habet veritatem, sed in agentibus per voluntatem et intellectum, quamuis illud sit naturale, possunt tamen per rationem inclinantem ad contrarium desistere ab ista operatione, et ita homines, quantumcumque naturaliter inclinentur ad coniugium, tamen per rationem inclinantem ad melius possunt existere sine coniugio.

Ad aliam. Cum dicitur: quod est ex electione non est naturale, verum est vt sic. Et cum dicitur quod coniunctio viri cum muliere est ex electione, dico quod istud non est mere et electione; verum est quod aliquem accipere talem mulierem sub tali forma, hoc est voluntarium, tamen absolute coniunctio viri cum muliere est naturalis.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est naturale alicui speciei inest cuilibet contento sub illa specie, verum est nisi sit causa impediens; modo in quibusdam hominibus est causa impediens ne coniungant se mulieribus, sicut ratio suadens melius, sicut aliqui desistunt ab ista coniunctione propter vacationem ad contemplationem veritatis, alii et propter hoc, quia sunt inhabiles ad hoc, alii propter paupertatem, quia non haberent vnde sustentarent vxorem et filios; ideo propter istas causas multi possunt istud coniugium subterfugere et dimittere.

57 et V^2V^3] *secl. cum* PV^4 **59** melius alteri V^2V^3] *inv.* PV^4 **73** existere sine *coni. ex* P] existere ei V^2 existentia a V^3 desistere a V^4 **76–77** talem mulierem V^2V^3] talem *add.* P *inv.* V^4 **79** illud V^2V^3] *om.* PV^4

<Qvestio 129>

Consequenter queritur vtrum operans iniusta sit iniustus.

Arguitur quod sic.

<1> Quia ex similibus operationibus similis habitus generatur, vt apparet II huius; ergo ex operationibus iniustitie generatur habitus iniustitie; quare operans iniusta est iniustus.

<2> Item. Faciens opera intemperantie est intemperatus; ergo faciens opera iniustitie est iniustus. Antecedens patet: quia ille qui operatur opera intemperantie non videtur habere alium habitum peruersum nisi intemperantiam. Consequentia de se patet.

Oppositum vult Philosophus, <qui vult> quod non omnis operans opera iniustitie est iniustus. Et arguitur ratione: quia ille qui [non] facit operationem iniustam non ex electione non est iniustus; modo aliqui sunt qui faciunt operationem iniustam non ex electione; ideo etc. Maior patet: quia omnis habitus est principium operandi ex electione. Minor de se patet.

Dico ad questionem quod aliqui operantur iniusta, qui tamen non sunt iniusti formaliter et per se, sunt tamen iniusti materialiter.

Primum declaratur sic: quia operatio debet denominari ex fine propter quem est <et ex obiecto; ergo operatio iusta et iniusta debet denominari ex fine propter quem est>; modo aliquis facit operationem iniustitie, qui non facit eam propter finem iniustitie, quia aliquis potest facere operationem iniustitie quam non facit vt noceat alteri per se, sicut si aliquis propter necessitatem furetur panem vel vinum: ipse per se non intendit alteri <inferre> nocumentum, sed per se intendit supplementum sue indigentie, et ideo licet operetur opera iniustitie non est iniustus, quia non operatur propter operationem iniustitie.

Item. Contingit quod aliquis ex ignorantia facit iniustitiam alteri; modo sic operans operationem iniustitie non est iniustus, quia ad hoc quod aliquis sit iniustus oportet quod operetur voluntarie et ex electione; ergo operans opera iniustitie non oportet quod sit iniustus.

Item. Si aliquis motus propter passionem ire alterum percutiat, facit operationem iniustam, et tamen non est iniustus, quia non facit talem operationem ex habitu iniustitie, immo ex passione; quare etc.

PV²V³V⁴

---

10 qui vult] *suppl. ex* P (qui dicit V⁴) **11** non V²V³] *secl. cum* P (non¹ *u. 12 om.* V⁴) **12–13** faciunt…non *coni. ex* V⁴] non faciunt operationem iniustam V²V³ (*aliter* P) **18–19** et…est V³V⁴] *om. per hom.* PV² **22** inferre] *suppl. ex* V⁴ **23** et PV²] *om.* V³V⁴

---

4 II huius] *Eth. Nic.* II, 1103 b 21–22. **10** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1135 a 15–23.

Verumptamen materialiter potest dici iniustus ille qui operatur iniusta, quia similis est eius operatio operationi iniusti, et ideo materialiter potest dici iniustus, non autem formaliter.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ex similibus operationibus similis habitus generatur, verum est, ex similibus per se intentis et ex electione, sed ex similibus operationibus intentis per accidens non oportet quod similis habitus generetur; modo possunt esse operationes iniuste que non sunt per se intente vt iniuste sunt, immo possunt esse vel ex ignorantia vel ex necessitate vel ex passione, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: faciens opera intemperantie est intemperatus, potest ista negari, quia aliquis mechans propter lucrum non est intemperatus, vt Philosophus dicit, sed magis auarus, ideo non valet.

<Qvestio 130>

Consequenter queritur vtrum epycheia sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus potest inesse cuilibet; sed epycheia non potest inesse cuilibet; ideo etc. Maior patet per Eustratium in I huius, qui dicit quod nulli volenti et vt oportet operanti impossibilis est possessio virtutis; ergo virtus potest inesse cuilibet. Minor patet: quia epycheia est virtus interpretatiua legis; modo interpretari legem et facere contra legem non est cuiuslibet subditi, immo istud solum est principis; ergo etc.

<2> Item. Nulla virtus excludit aliam virtutem, quia virtutes sunt connexe, vt apparet VI huius; sed epycheia excludit iustitiam legalem, que est virtus; ergo etc. Maior patet de se. Minor declaratur: quia epycheia facit contra verba legis, et ita exludit iustitiam legalem.

<3> Item. Secundum Philosophum V Phisicorum, motus non est motus nec sicut subiecti nec sicut termini; ergo a simili virtutis non est virtus; sed epycheie est virtus quedam, sicut gnome est virtus directiua epycheie; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum ad questionem quod epycheia est virtus.

PV²V³V⁴

---

32 materialiter *coni. ex* P] multipliciter V² *om.* V³ (*aliter* V⁴) **1** epycheia V²V³V⁴] epikeia P

43 Philosophus] cf. *supra*, qu. 115, u. 15 cum adn. **4** Eustratium in I huius] cf. *supra*, qu. 89, u. 7 cum adn. **10** VI huius] cf. *infra*, qu. 153. **13** V Phisicorum] *Phys.* V, 225 b 16–226 a 18. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1137 a 31–1138 a 3.

Quia ille habitus quo aliquis operatur secundum rectam rationem et ex electione est virtus; modo epycheia est habitus secundum quem aliquis operatur conformiter recte rationi et ex electione; ideo etc. Maior de se patet. Et minor etiam apparet: quia epycheia est habitus quo aliquis est directiuus legis et scit legem interpretari propter bonum communitatis; istud autem bonum est finis omnis legis, scilicet saluare communitatem; et ita aliquis secundum istum habitum qui est epycheia operatur bonum secundum rectam rationem.

Vnde est intelligendum quod illa de quibus statute sunt leges sunt variabilia, scilicet operabilia humana, et ideo propter istam variationem istorum et mutabilitatem non potest aliqua regula certa vniuersalis semper vera et simpliciter de istis habere quin in aliquo casu particulari possit fieri error; modo leges statuunur in vniuersali de eis que vt in pluribus accidunt et propter bonum communitatis; accidit autem in aliquo casu particulari quod non saluaretur bonum communitatis si aliquis sequeretur verba legis; et ideo necesse est in tali casu habere habitum secundum quem scit aliquis legem dirigere ad intentionem legislatoris, quia intentio legislatoris fuit vt bonum commune saluaretur; et si in aliquo casu particulari non potest bonum commune saluari cum lege condita a legislatore, non fuit sua intentio legem in talibus seruare; et talis habitus secundum quem aliquis est directiuus legis in casibus particularibus vocatur epycheia. Et est notandum quod si legislator istum casum particularem potuisset videre, in quo non potest saluari bonum communitatis cum lege siue tenendo verba legis, ipse istum casum expressisset; sicut si lex dicat: vnicuique suum depositum est reddendum, in aliquo casu particulari non oportet istud seruare, quia furioso non est reddendus gladius <depositus> propter malum quod potest inde consequi; et ideo oportet habere talem virtutem directiuam legis in casibus particularibus.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus potest inesse cuilibet, concedatur. Et cum dicitur: epycheia non potest inesse cuilibet, dico quod immo istud potest esse cuilibet hominis, scilicet quod sciat dirigere intentionem legis. Et cum dicitur: interpretari legem pertinet ad principem, verum est, interpretari legem simpliciter et absolute; tamen in casu particulari, vbi euenit necessitas, bene potest pertinere ad subditum; et licet interpretari legem solum pertineat ad principem, tamen scire legem interpretari et que sit intentio legislatoris potest inesse cuilibet subdito.

Ad aliam. Cum dicitur: nulla virtus excludit aliam virtutem, concedatur. Et cum dicitur quod ista excludit iustitiam legalem, aliqui dicunt quod iustitia legalis non est virtus specialis, modo virtus specialis non excludit virtutem specialem sed potest excludere virtutem generalem; istud tamen non valet, et

31–32 accidit…communitatis PV^2] *om. per hom.* V^{3}V^4 **33** scit aliquis V^{2}V^3] *inv.* PV^4 **42** depositus] *suppl. ex* PV^4 **50** et licet V^3] licet etiam P etiam licet V^4 (simpliciter…solum *uu. 49–51 om. per hom.* V^2)

ideo dico quod epycheia non excludit virtutem. Et cum dicitur quod epycheia fit contra verba legis, dico quod licet faciat contra verba legis non tamen est contra intentionem legis vel eius qui condidit legem, quia eius intentio fuit saluare bonum communitatis, et ideo si per verba legis bonum commune non potest saluari, non fuit intentio sua illam legem saluare.

Ad aliam. Cum dicitur quod motus non est motus etc., verum est sicut termini vel subiecti, sic volo quod virtutis non est virtus sicut termini vel subiecti; tamen virtutis bene potest esse virtus sicut dirigens ipsam, et sic gnome est epycheie non sicut subiecti vel termini sed sicut directiua ipsius et ordinatiua in bonum.

<Qvestio 131>

Consequenter queritur vtrum liceat alicui subdito legi ire contra verba legis.

Arguitur quod non.

<1> Quia eius est legem interpretari cuius est eam condere; modo subditus legi non potest legem condere; ergo non potest legem interpretari; sed si iret contra verba legis, legem interpretaret; ideo nullus subditus debet ire contra verba legis.

<2> Item. Presumendum est de quolibet sapiente quod sciat per verba sua intentionem suam exprimere; modo legislator est prudens vel sapiens; ergo suam intentionem exprimit per verba legis; sed contra intentionem legislatoris non debet subditus ire, quia intentio legislatoris fuit bonum commune seruare; ergo subditus non debet ire contra verba legis.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod epychies, qui potest esse legi subditus, potest in aliquo casu dirigere verba legis, et ita ire contra verba legis.

Dicendum est quod in casu aliquo particulari licet subdito ire contra verba legis.

Et ratio huius est quia leges statuuntur propter tuitionem et salutem boni communis; modo contingit quod in aliquo casu particulari, si verba legis saluarentur, non saluaretur bonum commune, immo dissiparetur et destrueretur; ergo oportet quod in aliquo casu particulari vadat aliquis contra verba legis. Maior apparet: quia lex illa que ad bonum commune non est ordinata non debet dici lex, immo est illegalitas et iniustitia. Minor apparet: quia sicut dictum

PV²V³V⁴

1 liceat *coni. ex* V⁴] licitum sit P licet V²V³ **3** eam *coni. ex* V⁴] illam P eque V²V³ **8** suam PV³] *om.* V²V⁴ **12** epyechiesV²V³] epykeikes P epichies V⁴

54 aliqui] loc. non inuentum. **12** Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1137 b 11–24.

est in alia questione, casus particulares in quibus leges statuuntur sunt infiniti et variabiles, leges autem statuuntur in vniuersali de hiis que in vniuersali et vt in pluribus accidunt; modo contingit aliquando quod illud quod vt in pluribus accidit, in aliquo casu non debet seruari, sicut si lex dicat [in ciuitate] quod porte ciuitatis sint semper clause propter inimicos, vt non possint ciues interficere, et contingit aliquando quod aliqui ciues sunt extra ciuitatem, non debet tunc illa lex seruari, quia non seruaretur tunc bonum communitatis, quia ciues qui essent extra ciuitatem possent ab inimicis interfici, et sic licet alicui contra verba legis ire; tamen sic faciens contra verba legis non tamen facit contra intentionem legislatoris, quia intentus istius fuit seruare bonum communitatis; modo iste qui sic fecit contra verba legis, sicut per apertionem porte ciuitatis, magis saluabit bonum communitatis quam si non aperiret portam ciuitatis.

Sed ex hoc non est soluta questio, quando queritur vtrum subdito liceat ire contra verba legis, quia solum probatum est quod licet alicui facere contra verba legis, sed vtrum subdito liceat vel non, non est declaratum. Propter quod intelligendum quod princeps, primo et per se [et] conditor legis, ille est qui debet ire ex consilio contra verba legis, vel saltem aliqui ex eius consilio. Verumptamen in aliquo casu particulari, vbi eminet subdito periculum et non potest copia principis haberi, oportet quod subditus contra verba legis vadat dirigendo ipsam ad intentionem legislatoris.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: eius est legem interpretari cuius est eam condere, verum est, eius est simpliciter eam interpretari cuius est eam condere, tamen in aliquo casu particulari eius est eam interpretari cuius non est eam condere. Et cum dicitur: principis est legem condere, concedo, et ideo volo quod principis est ire contra verba legis primo et per se, tamen in aliquo casu particulari vbi non potest copia principis haberi, vbi subdito eminet periculum, subditus potest contra verba legis ire.

Ad aliam. Cum dicitur: presumendum est de quolibet sapiente etc., concedo. Et cum dicitur: legislator est sapiens, volo, et ideo expressit intentionem suam per verba legis, quia per illam legem voluit saluare bonum commune; tamen non potuit omnes casus particulares preuidere propter infinitatem casuum particularium, et hoc non debet sibi imputari nec etiam legi, sed magis mutabilitati operabilium humanorum.

---

25 in ciuitate *pr.m.* PV^{3}V^4 (necessitate V^2)] *secl. cum sec.m.* P **26** vt non possint *coni. ex* V^4] non posse P non possunt V^{2}V^3 **33** portam ciuitatis V^{2}V^3] bonum ciuitatis *pr.m.* P V^4 *exp. sec.m.* P **36** vel non V^{2}V^3] vel V^4 *om.* P **37** et PV^{2}V^{3}V^4] *secl.* **43** eam interpretari V^{2}V^3] *inv.* PV^4 **44–45** non est eam V^{2}V^3] est eam non P est eam V^4 **54** humanorum PV^3] *om.* V^2 humanarum V^4

<Qvestio 132>

Consequenter queritur vtrum aliquis patiatur iniustum a seipso voluntarie.

Arguitur quod sic.

<1> Quia quicumque vult antecedens voluntarie vult consequens; modo aliquis voluntarie vult antecedens ad hoc quod patiatur iniustum; ergo voluntarie vult pati iniustum. Maior patet: quia in moralibus quicumque vult antecedens voluntarie vult etiam consequens. Probatio minoris: quia aliquis voluntarie incontinenter agit, modo ex hoc quod aliquis agit incontinenter sequitur quod patiatur aliquando iniustitiam, sicut quod spolietur rebus suis, sicut ille qui voluntarie vadit ad lupanar sequitur quod postea spolietur rebus suis et qui vadit de nocte sequitur quod spolietur a latronibus.

<2> Item. Illud propter quod aliquis est punitus a lege est voluntarium; modo aliquis passus iniustitiam punitur a lege; ergo aliquis patitur iniustitiam voluntarie. Maior patet: quia lex non punit nisi voluntarium. Minor apparet: quia lex punit aliquos passos iniuste, sicut in dissipationibus bonorum: ille qui bona sua voluntarie dissipat punitur a legislatore, vel aliquis interficiens seipsum; ergo aliquis passus iniustitiam <a seipso voluntarie> punitur; quare etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum est quod aliquis non patitur iniustum a seipso voluntarie per se.

Et ratio huius est quia idem non potest esse agens et patiens respectu eiusdem: quia agens est in actu et patiens in potentia; modo idem non est in actu <et in potentia> respectu eiusdem; ergo idem non est agens et patiens; <et si idem non est agens et patiens, eedem condiciones non possunt esse agentis et patientis>; sed condicio agentis iniustum est quod operetur voluntarie; ergo ista non esset condicio patientis iniustum, scilicet quod voluntarie patiatur.

Item. Voluntarium et inuoluntarium opponuntur; pati iniustum et facere iniustum opponuntur; sed facere iniustum est voluntarium; ergo pati iniustum est inuoluntarium per illam maximam Philosophi in Topicis: si oppositum in opposito et propositum in proposito.

Item. Illud quod est a principio extrinseco non est voluntarium; modo omnis passio iniusti est a principio extrinseco: aliquis enim patitur iniustum ab alio; ideo etc.

PV^{3}V^4 (praeter uu. 1–19, 25–53)

7 modo *coni. ex* V^4 (sed P)] et non V^3 **12** passus V^{3}V^4] faciens sibi P **13** voluntarium V^3] voluntarios P volentem male operari V^4 **16** a seipso voluntarie] *suppl. ex sec.m.* P (*aliter* V^4) **19** per se] et *praem.* V^4 (*aliter* P) **22** et in potentia] *suppl. ex* P **22–24** et…patientis] *suppl. ex* P

18 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1136 b 3–13. **28** in Topicis] *Top.* IV, 124 b 4–5.

Item. Aliquis sibi ipsi non facit voluntarie nocumentum, quia voluntas semper fertur in bonum; modo pati iniustum est pati nocumentum; ergo aliquis voluntarie non patitur iniustum, et hoc per se.

Tamen per accidens potest aliquis pati iniustum voluntarie: quia potest aliquis facere voluntarie aliquam operationem ad quam consequitur quod patiatur iniustum; et sic per accidens aliquis patitur iniustum voluntarie.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quicumque vult antecedens voluntarie vult consequens, verum est in eis que sunt antecedens et consequens per se ordinata, sed in eis que accidentaliter ordinantur non oportet. Et cum dicitur: aliquis vult antecedens voluntarie ad pati iniustum, dico quod aliquis non vult voluntarie antecedens ad pati iniustum vt antecedens est ad pati iniustum. Et cum dicitur: aliquis voluntarie incontinenter agit et ad hoc sequitur quod spolietur rebus suis, dico quod hoc sequitur accidentaliter et non essentialiter; etiam secundum quod hoc sequitur ad illud antecedens non vult illud antecedens, quia si sciuisset et considerauisset in particulari quod ad tale antecedens sequeretur pati iniustum, non operaretur tale antecedens.

Ad aliam rationem. Quando dicitur quod lex punitur aliquem passum iniustum, dico quod lex non punitur aliquem passum iniuste ratione qua patitur iniuste sed ratione qua ex sua passione potest nocumentum communitati accidere, vt si aliquis interficiat seipsum infert nocumentum ciuitati, quia priuat ciuitatem vno ciue et ideo derogat ciuitati, et propter hoc lex punitur ipsum.

<Qvestio 133>

Consequenter queritur vtrum aliquis sibi ipsi possit facere iniustum.

Arguitur quod sic.

<1> Quia aliquis seipsum interficit; modo ille qui sic facit, <facit> sibi iniustitiam, quia quod inferat sibi tale nocumentum, istud est inequale et iniustum; ideo etc.

<2> Item. Illud quod punitur a lege est iniustum; modo quando aliquis interficit seipsum punitur a lege; ergo aliquis sibi ipsi facit iniustitiam.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum est ad questionem quod aliquis sibi ipsi non potest facere iniustitiam.

PV²V³V⁴

38 aliquis patitur V³] *inv.* PV⁴ **42** antecedens voluntarie V³] *inv.* PV⁴ **3** facit] *suppl. ex* PV⁴

8 Philosophus] *Eth. Nic.* V, 1138 a 4–28.

Quia si aliquis sibi ipsi faceret iniustitiam tunc pateretur a seipso iniustitiam; modo omnis faciens iniustitiam facit voluntarie, patiens autem iniustitiam patitur inuoluntarie; ergo si aliquis sibi ipsi faceret iniustitiam esset voluntarius et inuoluntarius respectu eiusdem actionis, quod est inconueniens.

Item. Idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem, quia agens iniustitia est in actu et patiens iniustitiam est in potentia; modo hoc est inconueniens, quod idem sit in actu et in potentia respetcv eiusdem; quare etc.

Tamen notandum est quod cum aliquis sibi ipsi infert nocumentum indebite, sicut quando suspendit se vel submergit, talis punitur a lege non quia ipse sibi ipsi inferat iniustitiam, quia iustitia et iniustitia sunt ad alterum, sed punitur a lege quia infert nocumentum alteri, scilicet communitati, vnde inquantum priuat communitatem vno ciue infert iniustitiam communitati, et propter hoc punitur. Et si dicatur: si aliquis esset latro vel omicida, tunc si seipsum interficeret nullam iniuriam faceret communitati, quia talis a ciuitate debet auferri, dicendum ad hoc quod dato adhuc quod aliquis esset pessimus vel latro vel quicumque alius malefactor, adhuc facit iniuriam ciuitati si interficiat se propter duo: primo quia licet sit vitiosus, tamen esse habet bonus in defensione communitatis, et ideo quantumcumque sit malus et peruersus in moribus potest tamen esse vtilis in defensione communitatis, et ideo inquantum se interficit infert iniuriam communitati; item, cuiuslibet in ciuitate non est punire malefactores nec iudicare, sed solum principis vel superioris in ciuitate vel vices eius gerentis, et ideo quantumcumque sit malus non debet seipsum punire, quia hoc non spectat nisi ad superiorem; idem autem ad seipsum non est superius; et ideo si aliquis propter vindictam de se habendam interficiat se, debet puniri; et hoc est quare aliqui interficientes se suspenduntur, et fit iustitia de ipsis propter iniustitiam quam inferunt communitati.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: aliquis seipsum interficit etc., dico quod aliquis potest sibi ipsi inferre nocumentum indebite nec propter hoc facit iniustitiam sibi ipsi: quia pati iniustitiam est inuoluntarium; modo quod iste sic a seipso patiatur, istud est voluntarium, ideo non est ibi iniustitia proprie dicta; et si dicas quod immo est inuoluntarium quod patiatur a seipso quando interficit se, quia vnusquisque vult naturaliter esse, ergo quando interficit se istud est inuoluntarium, dico quod inuoluntarium accipitur hic quod actualiter est inuoluntarium, et non quod naturaliter est inuoluntarium; vnde verum est quod viuere et esse naturaliter est voluntarium, tamen in hora in qua aliquis interficit se non est ibi voluntarium viuere, immo voluntarium est sibi non esse, quia propter aliquid aliud quod sibi apparet melius, vel quia videtur sibi melius non esse quam esse, interficit se.

12 omnis *coni.*] esse V^2 omne PV^3V^4 **19** punitur *coni. ex* PV^4] puniatur V^2V^3 **27** esse habet V^2V^3] potest esse PV^4 **47** quia V^3] quod V^2V^4 (*aliter* P)

Ad aliam. Quando dicitur: illud quod punitur a lege est iniustum, sed quando aliquis interficit se punitur a lege, dico quod lex punit eos qui interficiunt se non quia sibi ipsis faciant iniustitiam, sed quia faciunt communitati. Et si dicas quod ad pati iniustitiam vel ad facere nihil facit voluntarium et inuoluntarium, quia iniustum idem est quod esse inequale, modo ad hoc quod sit inequale nihil facit voluntarium et inuoluntarium, quare etc., dico quod licet ad esse iustum vel iniustum absolute nihil faciant voluntarium et inuoluntarium, tamen ad facere vel ad pati iniustum bene faciunt voluntarium et inuoluntarium.

51 ipsis *coni. ex* P] ipsi V^2 *om.* V^3V^4 **51** faciunt] iniustitiam *add.* P iniustum *add.* V^4 **56** ad^2 V^2V^3] *om.* PV^4

<Liber VI>

<Qvestio 134>

Consequenter queritur circa VI huius, et primo, quia Philosophus distinguit potentias anime in intellectum speculatiuum et practicum, ideo queratur vtrum intellectus practicus et speculatiuus sint diuerse potentie anime.

Arguitur quod sic.

<1> Quia ille potentie anime sunt diuerse, quarum sunt diuersa obiecta; modo intellectus practici et speculatiui sunt diuersa obiecta; ideo etc. Maior apparet: quia sicut dicitur II De anima, distinctio potentiarum sumitur ex distinctione obiectorum. Minor declaratur: quia obiectum intellectus practici est bonum, sed obiectum intellectus speculatiui est verum; modo verum et bonum sunt diuersa; quare etc.

<2> Item. Potentia motiua et potentia apprehensiua sunt diuerse potentie, secundum Philosophum III De Anima et II; sed intellectus speculatiuus est potentia apprehensiua et intellectus practicus est potentia motiua; ergo intellectus speculatiuus et practicus sunt diuerse potentie anime.

<3> Item. Hoc idem arguitur ratione quam Philosophus innuit in littera: quia contingentia et necessaria sunt differentia genere; sed differentium genere debent esse diuerse potentie; ergo potentia contingentium et potentia necessariorum sunt diuerse potentie; modo intellectus speculatiuus est potentia que cognoscit necessaria et intellectus practicus est potentia cognoscitiua contingentium; quare etc.

PV²V³V⁴

18 diuerse *coni. ex* P] contingentes differentes V² differentes V³ (*aliter* V⁴)

1 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 a 5–15, ubi Arist. dividit rationalem animam in scientificam et ratiocinativam; sed cf. *ibid.*, 1139 a 26–29: «Hec quidem igitur mens et veritas, practica. Speculative autem mentis et non practice neque factivae, bene et male verum est et falsum. Hoc enim est omnis intellectivi opus»; distinctio vero inter intellectum speculativum et practicum expresse habetur ab Arist. in lib. III *De anima*, 433 a 14–17 (interpr. Guillelmi): «Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus; differt autem a speculatiuo fine. Et appetitus propter aliquid omnis est; cuius enim appetitus, hoc principium practici intellectus, ultimum autem principium actionis est». **7** II De anima] adagium erutum ex Arist., *De an.* II, 415 a 16–22; cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. De an.* I, 8, ed. Leon. t. XLV.1, p. 38, uu. 47–48. **8–9** obiectum… verum] cf. *supra*, u. 1 cum adn. **12** III De Anima et II] *De an.* III, 432 a 15–18; 432 b 26–433 a 6; II, 414 a 31–32. **15** in littera] *Eth. Nic.* VI, 1139 a 6–11.

Oppositum arguitur: quia si intellectus practicus et intellectus speculatiuus essent diuerse potentie anime, sequeretur tunc quod essent duo intellectus possibiles et duo intellectus agentes; modo hoc est falsum et inconueniens; quare etc. Probatio maioris: quia in intellectu speculatiuo [et] est intellecus agens, qui est potens omnia facere, et est intellectus possibilis, qui est potens omnia fieri; eodem modo si intellectus practicus esset differens ab intellectu speculatiuo, oporteret quod in intellectu practico esset intellectus possibilis, qui esset possibilis omnia agibilia fieri, et esset ibi intellectus agens, qui esset potens omnia agibilia facere; ergo tunc essent duo intellectus agentes et duo possibiles, quod nullus ponit, quia Philosophus de hoc nullam mentionem fecit in III De anima, vbi determinat de intellectu agente et possibili; quare etc.

Ad dissolutionem istius questionis premittendum est quod intellectus speculatiuus et practicus sic differunt: quia intellectus speculatiuus est ille qui cognoscit necessaria et entia <absolute; sed intellectus practicus est ille qui habet cognoscere entia> non absolute, sed in relatione ad operationem.

Tunc dico quod intellectus practicus et intellectus speculatiuus non sunt diuerse potentie anime simpliciter, sed solum sunt diuerse secundum rationem.

Et hoc probatur sic: quia distinctio potentiarum simpliciter et per se sumitur ex distinctione per se obiectorum, quia distinctio potentiarum sumitur ex distinctione operationum et distinctio operationum sumitur ex distinctione obiectorum, vt dicit Philosophus II De anima. Tunc arguo: ille potentie quarum obiecta non sunt diuersa per se et essentialiter, sed solum secundum accidens, non sunt diuerse potentie anime simpliciter; modo obiecta intellectus practici et speculatiui non sunt per se diuersa et essentialiter; quare etc. Maior patet: quia diuersitas potentiarum est ex diuersitate operationum, et diuersitas operationum ex diuersitate per se obiectorum; et dico quod diuersitas potentiarum est ex diuersitate per se obiectorum quia si essent diuersa obiecta per accidens solum possent eadem potentia cognosci, sicut potentia visiua est colorati secundum quod coloratum, si autem coloratum sit equus vel homo, que sunt diuersa secundum se, tamen quia accidit eis quod sint diuersa secundum quod sunt colorata, ideo, non obstante ista diuersitate, visus potest cognoscere omnia ista. Minor declaratur: quia obiectum intellectus speculatiui est verum absolute vel speculabile vt speculabile est; obiectum autem intellectus practici est verum vt operabile est, quod est verum prosequibile vel fugibile, quod est operabile; modo verum absolute consideratum et verum consideratum vt operabile est non differunt per se, sed accidentaliter, quia accidit vero quod

24 et *pr.m.* PV^2V^3] *secl. cum sec.m.* PV^4 **25** potens V^2V^3] in potentia P possibilis V^4 **31** III *coni. ex* PV^4] II V^2V^3 **32** premittendum V^2V^3] preintelligendum PV^4 **34–35** absolute…entia *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3

24–26 in intellectu…fieri] cf. Arist., *De an.* III, 430 a 10–15.

secundum se sumatur vel in relatione ad opus; ergo obiecta intellectus speculatiui et practici non sunt per se differentia; sequitur ergo quod intellectus practicus et speculatiuus non sunt diuerse potentie anime simpliciter, sed est vna et eadem potentia anime differens ratione. Et propter hoc dicit Philosophus III De anima quod intellectus speculatiuus quadam extensione ad opus fit practicus, quia ille intellectus qui considerat secundum se aliquod verum, vt considerat illud vt est operabile, statim fit practicus; et ideo intellectus practicus et intellectus speculatiuus differunt in fine: quia finis intellectus practici est operatio, finis vero speculatiui est veritas, vt dicitur II Metaphisice.

Item. Considerare aliquid vt vniuersale vel aliquid vt particulare pertinet ad eandem potentiam aliter et aliter se habentem, sicut apparet per Philosophum III De Anima in illo capitulo:*Quoniam autem aliud est magnitudo* etc.: dicit enim ibi quod eadem est potentia que cognoscit aliquid vniuersale et aliquid particulare, sicut carnem et esse carnis, aliter tamen et aliter se habens, quia recto aspectu cognoscit vniuersale, et per modum linee reflexe cognoscit particulare; modo intellectus speculatiuus considerat rem in vniuersali, intellectus autem practicus considerat ipsam in particulari et vt est operabilis; ergo non sunt diuerse potentie anime, immo vna potentia aliter et aliter se habens.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille potentie sunt diuerse que habent diuersa obiecta, verum est si sint diuersa per se. Et cum dicitur: obiectum intellectus practici est bonum etc., verum est; modo dico quod verum et bonum non sunt per se differentia, immo illud idem quod est verum secundum se, vt perficit intellectum potest dici bonum eius et appetibile; non ergo differt verum a bono nisi sola ratione.

Ad aliam. Cum dicitur: potentia apprehensiua et potentia motiua differunt, distinguo de potentia motiua, quia potentia motiua est duplex: quia vel dicitur motiua que est dirigens motum et precipiens motum, vel dicitur motiua que est executiua motus; modo potentia motiua que est executiua motus, que est idem quod ipse appetitus, et potentia apprehensiua differunt; sed potentia motiua, que est dirigens et precipiens motum, et potentia apprehensiua non oportet quod essentialiter differant; modo intellectus practicus est potentia motiua non executiua motus, immo appetitus est talis potentia, sed est potentia motiua que est directiua motus, et hoc apparet secundum Philosophum III De Anima, et etiam in isto libro vult quod aliquis habens rectam rationem practicam non mouetur secundum intellectum practicum, immo secundum

49 coloratum] est *praem.* P *add.* V^4 **54** prosequibile V^2V^3] persequibile PV^4

41 II De anima] cf. *supra*, u. 7 cum adn. **61** III De anima] adagium erutum ex Arist., *De an.* III, 433 a 1; 433 a 14–15; cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* VI, 2, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 337, u. 134. **65** II Metaphisice] cf. *supra*, qu. 2, u. 24 cum adn. **68** III De Anima] *De an.* III, 429 b 10–22. **71** per modum linee reflexe] cf. *supra*, Introduzione, p. 125.

motum appetitus, sicut accidit in incontinente qui habet rationem rectam: iste mouetur secundum appetitum.

Ad aliam. Cum dicitur: contingentia et necessaria sunt differentia genere etc., dicendum quod contingentia possunt dupliciter considerari: vel possunt considerari secundum quod corruptibilia sunt et necessaria vt incorruptibilia sunt, et sic pertinent ad diuersas potentias, quia contingentia pertinent ad sensum, necessaria autem ad intellectum; alio modo possunt considerari contingentia secundum quod sunt quedam vera, et hoc dupliciter: quia vel possunt considerari secundum rationem vniuersalem contingentium, inquantum vniuersalia quedam sunt, et quantum ad hoc habent cognosci intellectu speculatiuo sicut necessaria, quia contingentia inquantum vniuersalia et necessaria vniuersalia vt sic non habent distinctionem, et ideo vt vniuersalia sunt possunt cognosci eadem potentia intellectus, scilicet intellectu speculatiuo; alio modo possunt considerari contingentia vt vera, non vt vniuersalia sunt absolute, sed inquantum operabilia sunt, et sic contingentia, vt operabilia sunt, sunt obiectum intellectus practici; et sic contingentia et necessaria non distinguuntur quantum ad hoc quod considerantur vt vera vel vt vniuersalia.

<Qvestio 135>

Consequenter queritur vtrum omnes virtutes sint morales.

Arguitur quod sic.

<1> Quia sicut dicit Philosophus II huius, virtus moralis dicitur a more, mos autem idem est quod consuetduo. Tunc arguo: ille virtutes que generantur ex consuetudine sunt morales; sed omnes virtutes generantur ex consuetudine; ergo omnes virtutes sunt morales. Maior apparet ex eo quod presuppositum est. Minor declaratur: quia omnis virtus, quecumque sit, potest generari ex assuefactione, quia ex hoc quod aliquis multotiens considerat aliquod scibile, ex multis actibus considerandi illud scibile habet scientiam de illo: sicut ex hoc quod multotiens considerat aliquod operabile, habet virtutem circa illud; et sic quecumque virtus generatur ex consuetudine.

<2> Item. Omnis habitus electiuus in medietate consistens est virtus moralis; sed omnis virtus est habitus electiuus <in> medietate consistens; ergo

PV²V³V⁴

88 immo *coni. ex* PV⁴] modo V²V³ **10** aliquod *coni. ex* PV⁴] quod V² *om.* V³ **13** in] *suppl. ex* P (*aliter* V⁴)

90 III De Anima] *De an.* III, 433 a 9–20. **90** in isto libro] *Eth. Nic.* VII, 1146 b 31–1147 b 19. **3** II huius] cf. *supra*, qu. 42, u. 13 cum adn.

etc. Maior apparet: quia hec est diffinitio virtutis moralis, vt apparet II huius. Minor declaratur: quia actus et operatio cuiuslibet virtutis habet esse ex electione; modo ille habitus est electiuus cuius actus est ex electione; ergo omnis virtus est habitus electiuus. Etiam omnis virtus est in medio rationis existens, quia omnis virtus est bonum humanum; modo bonum humanum consistit in medio rationis; ergo etc.

<3> Item. Virtus moralis, sicut dicit Tullius, est habitus inclinatiuus ad operandum consentaneus rationi; modo omnis virtus inclinat potentiam cuius est virtus ad operationem conuenientem secundum rectam rationem; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui ponit distinctionem inter virtutes morales et intellectuales.

Deinde statim iuxta hoc queratur vtrum virtus moralis distinguatur ex opposito contra virtutem intellectualem.

Arguitur quod non.

<4> Quia illa non debent distingui ex opposito, quorum vnum pertinet ad diffinitionem alterius; modo in diffinitione virtutis moralis cadit ratio vel intellectus, quia virtus moralis est habitus in medietate rationis existens; ergo etc.

<5> Item. Ille virtutes que sunt sibi inuicem annexe, et vna non potest haberi sine alia, non distinguuntur ex opposito; modo virtus moralis non habetur sine virtute intellectuali nec econuerso; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia virtutes morales non possunt haberi sine prudentia, que est virtus intellectualis; nec aliquis potest esse prudens sine virtutibus moralibus, vt dicit Philosophus VI huius.

In oppositum est Philosophus.

Dico duo secundum quod duo sunt quesita. Primo quod non omnis virtus est moralis. Secundo dico quod virtutes morales et virtutes intellectuales sunt distincte adinuicem ex opposito.

Primum declaratur sic: quia virtus moralis dicitur a more; mos autem duas habet significationes: vno modo dicitur mos idem quod consuetudo; alio modo sumitur vt est inclinatio naturalis ad aliquam operationem, sicut dicimus: iste est mos istorum animalium, idest naturalis inclinatio non generata ex consuetudine. Secundo est intelligendum quod in homine ad operandum oportet

22 rectam rationem *coni.*] illam potentiam PV^2V^4 illam operationem V^3 **40** et virtutes intellectuales V^3] *om.* V^2 et intellectuales *s.u.* PV^4

14 II huius] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2. **20** Tullius] cf. *supra*, qu. 46, uu. 12–13 cum adn. **23** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1103 a 3–7; II, 1103 a 14–17; VI, 1138 b 35–1139 a 1. **30** virtus… existens] cf. *supra*, u. 14 cum adn. **37** VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 1 –17. **38** Philosophus] cf. *supra*, u. 23 cum adn. **42** virtus… a more] cf. *supra*, qu. 42, u. 13 cum adn. **43** vno modo… consuetudo] cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* II, 1, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 77, uu. 56–57, 62–67. **43–44** alio modo… operationem] cf. *Eth. Nic.* VI, 1144 b 4–6.

esse rationem et appetitum: quia si haberet appetitum sensitiuum sine ratione inordinate procederet, quia non posset recte omnia operabilia sua ad finem debitum ordinare; etiam ratio sine appetitu non sufficit: quia ratio practica determinatur ex appetitu in determinata operatione, vnde bene videmus aliquando quod aliqui habent rationem rectam et tamen errant, vt incontinentes habent rationem rectam, tamen quia habent appetitum inordinatum errant, et propter hoc homo indiget duplici principio directiuo, scilicet aliquo principio regulante appetitum et alio perficiente rationem.

Tunc declaratur vtrumque membrum questionis.

Quia ille virtutes non sunt morales que non perficiunt principium operatiuum in medietate; modo quedam virtutes sunt huiusmodi, immo perficiunt intellectum et rationem; et ideo quedam sunt virtutes que non sunt morales, immo sunt intellectuales que perficiunt intellectum.

Et ex hoc apparet secundum membrum questionis, scilicet quod virtutes morales et intellectuales ex opposito distinguantur: quia virtutes morales sunt que perficiunt appetitum, virtutes autem intellectuales sunt que perficiunt intellectum.

Propter quod est notandum quod ratio se habet ad appetitum sicut dominus ad subditum, et non sicut dominus ad seruum: quia in principatu despotico, qui est inter dominum et seruum, seruus semper mouetur ad imperium domini et nullo modo resistit domino, et isto regimine se habet ratio respectu omnium membrorum corporis, quia omnia membra corporis mouentur ad imperium rationis; sed appetitus se habet ad rationem sicut subditus ad dominum: quia sicut subditus natus est obedire domino, potest tamen aliquando contra dominum resistere, ita appetitus natus est obedire rationi, aliquando tamen potest contra rationem ire, et iste principatus vocatur politicus, quo ratio dominatur appetitui; et ideo quia ratio aliquando potest impediri per appetitum, ideo non sufficit ratio ad operandum, immo oportet esse appetitum ordinatum et perfectum virtutibus vt bene aliquis operetur.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: virtus moralis dicitur a more, verum est quod interpretatur virtus moralis a more, ut mos idem est quod principium inclinatiuum ad aliquid operandum. Et cum dicitur: mos idem est quod consuetudo, verum est in alia sui significatione; modo virtus moralis non dicitur a more isto modo, immo dicitur a more vt est principium inclinandi ad operandum. Vel potest dici quod non omnis virtus per se generatur

49 etiam PV^2] et V^3V^4 **72** politicus *coni. ex* PV^4] porteticus V^2 poreticus V^3 **73** appetitui *coni. ex* PV^4] *om.* V^2 appetitu V^3 **77** verum…more *coni. ex* V^3] verum est a more V^2 *om. per hom.* PV^4

49–50 ratio practica…operatione] cf. *infra*, qu. 136. **51–52** aliqui…errant] cf. *supra*, qu. 134, u. 90 cum adn. **64–65** ratio…ad seruum] cf. *supra*, qu. 40, u. 74 cum adn.

ex assuefactione, sed quedam sunt virtutes que generantur ex assuefactione, vt virtutes morales, quedam autem sunt virtutes que non generantur ex assuefactione, immo magis firmatur habitus ex assuefactione, sed generatur habitus ex apprehensione, sicut sunt virtutes intellectuales.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis habitus electiuus in medietate consistens est virtus moralis, concedo. Et cum dicitur: omnis virtus est huiusmodi, falsum est, quia non omnis virtus est habitus electiuus, quia solum habitus electiuus est illius potentie cuius est eligere; modo hoc solum pertinet ad appetitum vel intellectiuum vel sensitiuum. Et quando dicitur: actus cuiuslibet virtutis est ex electione, dico quod licet principium operationis secundum quamlibet virtutem potest esse ex electione et voluntate, tamen non sequitur propter hoc quod omnis virtus sit habitus electiuus, quia non omnis virtus est habitus potentie cuius actus est eligere, licet dependeat ex electione.

Ad aliam. Cum dicitur: Tullius dicit quod virtus moralis est habitus inclinatiuus etc., dico quod verum est quod est habitus inclinans ad operandum. Et cum dicitur: omnis virtus est huiusmodi, dico quod non omnis virtus est principium inclinandi ad operandum in medietate, sed solum ille virtutes que sunt in appetitu, quia appetitus est principium immediatum operandi. Et cum dicitur: omnis habitus inclinat potentiam cuius est, verum est, ad operandum secundum illam potentiam, tamen ad operandum exterius non inclinat, quia non omnis potentia est principium operationis exterius, sed solum appetitus.

Ad aliam rationem de alia questione. Cum dicitur: illa non debent distingui ex opposito quorum vnum pertinet ad diffinitionem alterius, dico quod aliquid poni in diffinitione alterius potest esse dupliciter: vel sicut pertinens ad eius essentiam, et verum est quod illud quod sic ponitur in diffinitione alicuius non distinguitur contra primum, alio modo aliquid includitur in diffinitione alterius non sicut pertinens ad eius essentiam, sed sicut aliquid concomitans ad ipsum vel agens siue efficiens ipsum, et tale non oportet quod sit idem cum eo in cuius diffinitione ponitur; modo in diffinitione virtutis ponitur esse in medio rationis, non quia ratio sit de sua essentia, nec quia <virtutes> sint in ratione sicut in subiecto, sed quia aliqualiter participant rationem inquantum sunt in aliquo quod natum est rationi obedire, scilicet in appetitu.

Ad aliam. Cum dicitur: ille virtutes que sunt sibi inuicem annexe et vna non potest haberi sine alia non sunt distincte, dico quod falsum est: licet enim sint connexe adinuicem, ita quod virtutes morales non possunt haberi sine prudentia nec econuerso, tamen sunt distincte adinuicem quia perficiunt distinctas partes anime, quia virtutes morales perficiunt appetitum, virtutes autem intellectuales perficiunt intellectum vel rationem; ideo quantum ad hoc distinguuntur, quantumcumque sint annexe adinuicem.

83 autem *coni. ex* P] que V^2V^3 (*aliter* V^4) **107** primum V^3V^4] ipsum PV^2 **111** virtutes] *suppl.*

<Qvestio 136>

Consequenter queritur vtrum ratio practica reguletur et determinetur ab appetitu.

Arguitur quod non.

<1> Quia illud quod habet determinare appetitum non determinatur ab appetitu siue non regulatur; modo ratio practica habet determinare appetitum et regulare; ideo etc. Maior patet: quia idem non potest esse regulans et regulatum respectu eiusdem. Minor apparet: quia appetitus regulatur a recta ratione et determinatur, vt videtur velle Philosophus.

<2> Item. Illud quod est prius et nobilius non determinatur a posteriori; modo ratio practica est prior et nobilior quam appetitus; ideo etc. Maior de se patet. Et minor apparet: quia intellectus prior est et nobilior quam sensus.

Oppositum arguitur. Quia peruersitas in appetitu facit peruersitatem in iudicio rationis, vt dicit Philosophus, et hoc ad sensum apparet, quia amor et odium peruertunt iudicium; modo nisi ratio practica determinaretur ab appetitu, peruersitas in appetitu non faceret peruersitatem in intellectu, siue in iudicio rationis; ideo etc.

Dico duo ad questionem. Primo: quod ratio practica quantum ad ipsum finem determinatur ab appetitu. Secundo dico quod quantum ad ea que sunt ordinata in finem ratio practica non determinatur ab appetitu, immo magis appetitus determinatur a ratione practica.

Primum declaratur sic, presupponendo quod ratio practica est quidam processus intellectus a principiis ad principiata, et ita oportet [illud] ibi esse aliquid a quo incipit ratio discurrere et aliquid ad quod terminatur; modo illud a quo incipit ratio practica in agibilibus est finis, quia finis in operationibus se habet vt principia prima in speculabilibus; modo prima principia in speculabilibus sunt illa que determinant rationem in speculando conclusionem; ergo finis in agibilibus determinat rationem in ratiocinando; modo finis determinatur ex appetitu, quia appetitus naturaliter inclinatur in finem, et ideo si aliquis appetitus errat circa finem, hoc est per sui corruptionem; ergo a primo ad vltimum, cum intellectus ratiocinando determinetur a fine, et finis determinetur per appetitum, ideo ratio practica determinatur per appetitum quantum ad finem. Et signum huius est quod Philosophus dicit in littera: quia delectationes

PV²V³V⁴

4 determinatur *coni. ex* P (habet determinari V⁴)] determinat V² inclinatur V³ **22** illud V²V³] *secl. cum* PV⁴ **23** discurrere PV²V⁴] discernere V³ **29** corruptionem V²V⁴] correctionem V³ cognitionem P

8 Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1139 a 22–26. **13–14** Philosophus… iudicium] cf. *supra*, qu. 124, u. 8 cum adn. **24–25** finis… speculabilibus] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

inordinate circa appetitum, vt dicitur VI huius, faciunt intellectum mentiri circa principia; vnde hoc est signum quod appetitus habet determinare rationem quantum ad finem vel principia prima.

Secundum declaratur: quia illa que sunt in finem ordinata non sunt per se ipso appetitu determinata, quia appetitus non fertur per se in ordinata in finem, sed solum in finem; ergo ad hoc quod appetitus feratur <in illa que ordinantur> in finem oportet quod per aliud determinetur; hoc autem est per rationem et consilium, quod est inquisitio rationis; vnde primo habetur finis, postea per rationem inquirit aliquis de hiis que sunt ordinata ad finem, quid est magis expediens ad habendum illum finem; et propter hoc dicit Philosophus in III huius quod de hiis que sunt ad finem est electio et consilium; electio autem et consilium est inquisitio rationis practice; ergo quantum ad ea que sunt ordinata in finem appetitus determinatur ab intellectu practico, quia non apprehenduntur per se ab appetitu sed per aliud, quia per consilium et electionem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Sua via procedit: quia non eodem modo ratio practica regulatur ab appetitu sicut appetitus a ratione practica: quia ratio practica regulat appetitum quantum ad ea que sunt ordinata in finem, sed appetitus regulat rationem quantum ad finem.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est nobilius non regulatur ab illo quod est innobilius, <dico quod inquantum est nobilius non regulatur ab eo quod est innobilius secundum quod est innobilius>; modo appetitus, qui habet determinare finem, quantum ad hoc [quod] est nobilior, et non quantum ad ea que sunt ordinata in finem; modo ratio regulatur ab appetitu in comparatione ad finem, et non in comparatione ad ea que sunt ad finem.

<Qvestio 137>

Consequenter queritur vtrum deus possit facere quod aliquid quod factum est sit non factum.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod est infinite virtutis potest facere quod aliquid quod factum est sit non factum; modo deus est virtutis infinite; ideo etc. Maior patet:

PV²V³V⁴

38–39 in…ordinantur *suppl. ex sec.m.* P (in ordinata V⁴)] *om. pr.m.* PV²V³ **42** illum finem *coni. ex* PV⁴] alberti fratrem V² bonum finem V³ **53–54** dico…innobilius] *suppl. ex* P (dico quod inquantum est nobilius non regulatur ab illo quod innobilius secundum quod est innobilius V⁴) **55** quod V²V³] *secl. cum* PV⁴

33 VI huius] *Eth. Nic.* VI, 1144 a 34–36. **43** III huius] *Eth. Nic.* III, 1111 b 26–27; 1112 b 11–12; 1112 b 33–34.

quia quod est infinite virtutis potest omnia, ergo potest facere quod illud quod factum est non sit factum. Minor de se patet.

<2> Item. Quod deus potuit facere, adhuc potest facere; modo deus potuit facere quod illud quod factum est modo non fuisset factum; ergo adhuc deus potest facere quod illud quod factum est non sit factum. Maior patet: quia potentia sua in nullo est variata nec immutata. Minor apparet: quia deus potuisset fecisse Sortem generatum non esse generatum.

In oppositum est Philosophus qui in hoc commendat Agathon, qui dicebat quod hoc solo erat deus priuatus, quod facta non poterat facere non facta.

Dico ad questionem quod deus non potest facere quod illud quod factum est non sit factum, vnde de corrupta non potest facere quod sit virgo.

Quia nullum agens potest facere illud quod non cadit sub obiecto <eius potentie; modo aliquod factum non esse factum non potest cadere sub obiecto> potentie diuine, quia omnis effectus includit esse; modo factum non esse factum non includit esse, immo implicat contradictoria, et ita non habet esse; quare etc.

Est tamen intelligendum quod per accidens potest deus facere factum non esse factum: quia nos possumus considerare preteritum vel quantum ad preteritionem, <vel quantum ad rem que est preterita; si consideretur quantum ad preteritionem>, sic non potest facere de eo quod factum est quod non sit factum, quia hoc implicat contradictoria: ibi enim remouetur idem a se, et vbi remouetur idem a se implicatur contradictio; si tamen consideretur quantum ad rem que est preterita, potuit facere illud quod est preteritum <non esse; et ita per accidens potest facere preteritum non esse preteritum>.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod est virtutis infinite etc., dico quod non est verum, quia quantumcumque sit infinite virtutis non potest facere aliquid quod implicet contradictionem; modo preteritum non esse preteritum implicat contradictionem; ergo non potest facere preteritum non esse preteritum: quia de ratione cuiuslibet effectus est esse, illud <autem> quod implicat contradictoria non est ens. Et tu dices: deus ergo non poterit facere omnia, dico quod immo, que sunt possibilia fieri, tamen non potest facere illa que sunt impossibilia fieri.

Ad aliam. Cum dicitur: quod deus potuit facere adhuc potest facere, dicendum quod hic est fallacia figure dictionis ex commutatione substantie in quando: quia quando dicitur: omne quod deus potuit facere etc., hic fit distributio pro re se habente per modum substantie, et cum dicitur quod preteritum deus

17–18 eius…obiecto *suppl. ex* V^4] *om. per hom.* V^2V^3 (*aliter* P) **24–25** vel…preteritionem *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3 **28–29** non…preteritum *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3 **31** sit *coni. ex* PV^4] habet V^2V^3 **34** autem] *suppl. ex* PV^4

13 Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 10–11.

potuit facere quod non esset, iam accipio quando siue illud quod est acceptum sub quando, scilicet sub esse preterito; si autem accipiatur sic maior: 'omne quod est mensurabile tempore quod deus potuit facere, et adhuc potest facere', hoc non est verum.

<Qvestio 138>

Consequenter queritur vtrum virtutes intellectuales debeant dici virtutes.

Arguitur quod non.

<1> Quia omnis virtus est habitus voluntarius; sed virtutes intellectuales non sunt habitus voluntarii; ideo etc. Maior patet: quia omnis virtus est habitus electiuus; modo electio ad voluntatem pertinet; ideo omnis virtus est habitus voluntarius. Minor patet: quia virtutes intellectuales non sunt in voluntate vel non perficiunt voluntatem, immo perficiunt intellectum.

<2> Item. Omnis virtus est principium operationum; sed virtutes intellectuales non sunt principium operationum; ideo etc. Maior patet: quia virtus quelibet principium est operandi. Minor apparet: quia virtutes intellectuales non sunt principium operationum, immo sunt principium cognitionum; modo cognitio <non> est operatio, immo distinguitur ab operatione.

<3> Item. Omnis virtus consistit in medio, sicut dicitur II huius; sed virtutes intellectuales non consistunt in medio, sicut sapientia et prudentia; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui enumerat virtutes intellectuales in isto VI et ponit eas virtutes, et etiam in II huius.

Dicendum quod virtutes intellectuales sunt virtutes. Et hoc probatur dupliciter.

Primo sic: quia ille habitus quo potentia perficitur et disponitur vt bene se habeat circa suum obiectum et circa difficillima sui obiecti est virtus; modo omnis virtus intellectualis est talis habitus quo potentia perficitur et disponitur [vnde] vt bene se habeat circa suum obiectum, sicut circa ipsum verum, quod est obiectum intellectus; ideo etc. Maior patet: quia virtus est habitus disponens vnumquodque ad optimum, vt habetur VII Phisicorum. Minor apparet: quia intellectus per virtutes intellectuales disponitur vt bene cognoscat

PV²V³V⁴

12 non] *suppl. ex* PV⁴ **21** omnis virtus *coni. ex* PV⁴] *inv.* V²V³ **22** vnde V²V³] *secl. cum* PV⁴

4–5 habitus electiuus] cf. *supra*, qu. 48, u. 8 cum adn. **5** electio…pertinet] cf. *Eth. Nic.*, 1111 b 6–8. **13** II huius] cf. *supra*, qu. 52, u. 14 cum adn. **15–16** in isto VI] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 15–17. **16** II huius] *Eth. Nic.* II, 1103 a 14–16. **24** VII Phisicorum] cf. *supra*, qu. 105, u. 11 cum adn.

et iudicet ipsum verum, quod est suum obiectum, et etiam circa ea que sunt difficillima ad cognoscendum, sicut sunt prima entia, quantum ad sapientiam, et etiam in cognoscendo difficillima operabilia, quantum ad prudentiam.

Item. Sicut dicit Philosophus, virtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit; illud ergo quod perficit aliquam potentiam et reddit eius operationem bonam est virtus; sed virtutes intellectuales perficiunt intellectum, et eius operationem bonam reddunt, quia operatio intellectus est dicere verum; modo per istos habitus intellectuales dicit aliquis verum circa necessaria quantum ad scientiam, sapientiam et intellectum, et circa contingentia quantum ad prudentiam et artem; ergo iste sunt virtutes.

Sed intelligendum est quod inter virtutes intellectuales et morales duplex est differentia: vna est ex parte subiecti, alia est ex parte obiecti. Ex parte subiecti: quia virtutes intellectuales perficiunt rationale per essentiam et sunt in ipso tanquam in subiecto, scilicet in intellectu; virtutes autem morales perficiunt rationale per participationem, scilicet appetitum, qui est rationalis per participationem; vnde quedam virtutes morales perficiunt appetitum sensitiuum, alie perficiunt appetitum intellectiuum, scilicet voluntatem, sicut iustitia. Etiam differunt ex parte obiectorum: quia obiectum virtutum moralium est bonum agibile vel operabile; obiectum virtutum intellectualium est verum circa necessaria vel contingentia. Sic ergo iste virtutes differunt ex parte subiecti et ex parte obiecti.

Secundo est intelligendum quod ex hoc sequitur quod virtutes intellectuales sunt digniores et nobiliores quam virtutes morales: quia virtutes que sunt in nobiliori subiecto sunt nobiliores; modo virtutes intellectuales sunt in nobiliori subiecto quam virtutes morales, quia virtutes intellectuales sunt in rationali per essentiam, sed virtutes morales sunt in rationali per participationem; ideo etc.

Item. Ille virtutes sunt nobiliores que sunt ordinate ad finem nobiliorem; modo virtutes intellectuales sunt ordinate ad finem nobiliorem quam virtutes morales; ideo etc. Maior de se manifesta est. Minor declaratur: quia virtutes intellectuales ordinantur ad felicitatem speculatiuam, virtutes autem morales ordinantur ad felicitatem <practicam; modo felicitas practica ordinatur ad felicitatem> speculatiuam; ergo felicitas speculatiua est nobilior et dignior quam felicitas practica, et per consequens virtutes intellectuales sunt digniores et nobiliores quam virtutes morales.

26 iudicet *coni. ex* PV^4] inducet V^{3}V^3 **28** prudentiam *coni.*] artem PV^{2}V^{3}V^4 (et prudentiam *add.* V^4) **40** scilicet *coni. ex* PV^4] sed V^2 secundum V^3 **40** qui est rationalis *coni. ex sec.m.* PV^4] quod est rationale *pr.m.* PV^{2}V^3 **57–58** practicam…felicitatem *suppl. ex* PV^4 (felicitatem *om.* P)] *om. per hom.* V^{2}V^3

29 Philosophus] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn. **32–35** operatio…artem] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 b 12–13.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis virtus est habitus voluntarius, si intelligatur quod sit habitus voluntarius, idest in voluntate existens, falsum est; si autem intelligatur quod omnis virtus sit habitus voluntarius, idest dependens aliqualiter ex voluntate, [falsum] verum est. Et quando dicitur: virtutes intellectuales non sunt habitus voluntarii, falsum est, quia in voluntate nostra est speculari vel non speculari entia, quia sicut apparet II De anima, nos intelligimus cum volumus. Et quando dicitur: virtutes intellectuales non sunt in voluntate, verum est, et ideo non dicuntur habitus voluntarii quia sint in voluntate et perficiant voluntatem, sed quia dependent ex voluntate. Vel potest dici quod ista diffinitio virtutis qua dicitur: virtus est habitus electiuus etc., datur de virtute morali et non de virtute intellectuali.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus est principium operationum, concedatur. Et cum dicitur: virtutes intellectuales non sunt principium operationum, falsum est, immo sunt principium dicendi verum circa contingentia et necessaria, dirigens intellectum in dicendo verum circa ista.

Ad aliam. Cum dicitur: omnis virtus consistit in medio etc., dicendum quod ista diffinitio datur de virtute morali et non de virtute intellectuali.

<Qvestio 139>

Consequenter queritur vtrum sint quinque virtutes intellectuales.

Arguitur quod sint plures.

<1> Quia omnis habitus qui est in intellectu est virtus intellectualis; modo in intellectu habet esse opinio et suspicio, que non continentur sub aliquo istorum quinque habituum vel virtutum quas Philosophus enumerat in isto VI; ideo etc.

<2> Item. Philosophus in VI Metaphisice diuidit philosophiam in naturalem, mathematicam et diuinam; modo isti habitus vel virtutes sunt distincte ex opposito; ergo ille virtutes intellectuales iuncte cum aliis quinque faciunt plures virtutes intellectuales quam quinque.

PV²V³V⁴

64 falsum V²V³] *secl. cum* PV⁴ (verum est PV⁴ *inv.* V²V³) **66** entia *coni. ex* PV⁴] etiam V²V³ **69** sint *coni. ex* P] sunt V²V³V⁴ **71** datur *coni. ex* PV⁴] dat V² dicunt V³ **75** in dicendo *coni. ex* V⁴] iudicando V²V³ (*aliter* P) **4** habet PV²V³] habent V⁴ **4** non PV²] *om.* V³V⁴

66–67 II De anima] loc. non inuentum, sed cf. Thomas, *Summa contra Gent.* I, 72 (ed. Leon. t. XIII, p. 210a): «intelligimus enim quia volumus»; Ia IIae, 9, 1, arg. 3 (ed. Leon. t. VI, p. 74a): «intelligimus enim quando volumus». **5** in isto VI] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16–17. **7** VI Metaphisice] *Metaph.* VI, 1026 a 18–19.

In oppositum est Philosophus, qui solum ponit quinque virtutes intellectuales.

Dicendum quod non omnis habitus in intellectu existens est virtus intellectualis.

Quia sicut apparet VII Phisicorum, virtus est que est disponens potentiam cuius est virtus ad suum optimum; optimum autem cuiuslibet potentie est sua operatio; ergo virtus intellectualis est solum ille habitus qui dirigit intellectum circa operationem suam propriam; modo operatio propria intellectus est dicere verum, et ideo ille habitus qui rectificat intellectum in dicendo verum est solum virtus intellectualis; modo opinio et suspicio non sunt habitus dirigentes intellectum in dicendo verum, quia possunt esse vere et quandoque false; et ita suspicio et opinio non possunt esse virtutes intellectuales.

Tunc ergo dico ad questionem quod quinque debent esse virtutes intellectuales, scilicet prudentia, ars, scientia, sapientia et intellectus.

Quia virtus intellectualis est que dirigit intellectum in cognoscendo verum: aut ergo hoc est in dicendo verum circa necessaria, aut circa contingentia. Si dirigat intellectum circa contingentia, hoc est dupliciter: quia aut illa contingentia sunt factibilia in materia exteriori, aut sunt agibilia que non transeunt in materiam exteriorem; si primo modo, sic est ars, que est recta ratio factibilium; si sit habitus dirigens intellectum in dicendo verum circa agibilia, sic est prudentia, que est recta ratio agibilium. Si autem sit habitus dirigens intellectum in dicendo verum circa necessaria, hoc est dupliciter: quia aut dicit verum circa principia, aut circa ea que sunt ex principiis; si circa ea que sunt ex principiis, sic est scientia, quia scientia est conclusionum que dependent ex principiis necessariis; si dicat verum circa principia, hoc est dupliciter: quia aut illa principia sunt principia demonstrationum, vel sunt principia entium; si sint principia demonstrationum, sic circa talia est ille habitus qui est intellectus; si sint principia entium, sic habet esse sapientia, que dirigit intellectum circa prima entia, sicut circa primam causam et substantias separatas. Sunt ergo solum quinque habitus intellectuales qui debent dici virtutes intellectuales.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: virtutes intellectuales sunt ille que sunt in intellectu, opinio et suspicio sunt in intellectu, ista ratio soluta est ex dictis, quia licet opinio et suspicio sint in intellectu, tamen non dirigunt intellectum semper circa verum, quia quandoque sunt vere, quandoque false, et ideo non sunt virtutes intellectuales.

21 vere et V^2V^3 (vere quandoque et P)] *om.* V^4

11 Philosophus] cf. *supra*, u. 5 cum adn. **15** VII Phisicorum] cf. *supra*, qu. 105, u. 11 cum adn. **20–21** opinio…false] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 b 17–18. **29–30** recta ratio factibilium] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn. **31** recta ratio agibilium] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn.

Ad aliam per idem. Quando dicitur: philosophia diuiditur in naturalem methematicam et diuinam, dico quod iste comprehenduntur sub altera istarum virtutum intellectualium, sicut sub scientia, intellectu vel sapientia: diuina enim comprehenditur sub sapientia, sed mathematica et naturalis comprehenduntur sub intellectu et scientia.

<Qvestio 140>

Consequenter queratur vtrum ars sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit virtus intellectualis.

Videtur quod non sit virtus.

<1> Quia virtutis non est virtus; sed artis est virtus; ergo ars non est virtus. Maior patet: quia sicut motus non est motus, ita nec virtutis [non] est virtus. Minor declaratur: quia ars indiget aliqua virtute rectificante appetitum artificis circa factibilia, quia potest esse quod aliquis habens habitum artis sit malus vel male operetur, vt dicit Philosophus, et sic apparet quod ad artem requiritur virtus dirigens; quare etc.

<2> Item. Omnis virtus vel est moralis vel intellectualis; ars non est virtus moralis nec intellectualis; quare etc. Maior apparet per Philosophum. Minor declaratur: primo quod ars non sit virtus moralis: quia secundum virtutem moralem aliquis fit bonus; sed secundum artem aliquis non fit bonus, quia secundum Philosophum potest esse quod aliquis malus habeat habitum artis, et sic secundum artem non fit aliquis bonus; quare non est virtus moralis. Item, nec est virtus intellectualis, probatio: quia omnis virtus intellectualis est cum ratione; sed ars non est cum ratione, secundum quod Philosophus dicit, qui dicit quod secundum quemdam modum eadem est fortuna et ars, et recitat super hoc dictum Agathon, qui dicebat quod ars dilexit fortunam et fortuna artem; modo fortuna est preter rationem, ergo et ars est preter rationem, quia circa idem sunt; sed sic ergo ars non est virtus rationalis vel intellectualis.

Oppositum patet per Philosophum, qui vult quod ars sit virtus et quod sit virtus intellectualis.

Dicendum quod ars est virtus, et quod est virtus intellectualis.

PV²V³V⁴

---

49 sed *coni. ex* PV⁴] scilicet V²V³ **5** non V²V³] *secl. cum* V⁴ (*aliter* P) **19** super PV³ (semper V²)] *om.* V⁴

---

8 Philosophus] cf. Thomas, Ia IIae, 57, 1, arg. 1. **11** per Philosophum] cf. *supra*, qu. 138, u. 23 cum adn. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1140 a 17–20. **20** fortuna… rationem] cf. Arist., *Phys.* II, 197 a 5–8. **22** per Philosophum] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 15–16; 1140 a 9–10.

Primum probo sic: quia ille habitus est virtus quo aliquis potest operari cum vult, secundum quod dicit Commentator supra II De anima; modo per artem aliquis potest operari cum vult nisi sit defectus impediens proueniens ab extrinseco, vt de se patet; quare etc.

Secundum declaro, scilicet quod sit virtus intellectualis et non moralis: quia virtutes morales sunt in appetitu; ars vero non est in appetitu, quod apparet: quia potest <esse> aliquis habens bonum habitum artis et tamen habet appetitum inordinatum; modo si ars esset in appetitu, aliquis habens habitum artis non posset habere appetitum inordinatum; quare etc.; et sic apparet quod ars non est virtus moralis. Tunc declaro quod sit virtus intellectualis vel rationalis: quia illa virtus est rationalis que perficit rationem; ars perficit rationem; quare etc. Maior patet. Minor declaratur: quia per artem aliquis dicit verum circa factibilia; modo illa virtus que dicit verum est intellectualis, vt visum est supra; quare etc.

Sciendum tamen quod ars non est quecumque virtus intellectualis, sed est habitus intellectualis practicus. Et ratio est quia ille habitus qui dirigit rationem in operando est practicus; ars est huiusmodi; quare etc. Maior patet: quia vt dicitur II Metaphisice, finis practice est opus.

Item. Ars est verus habitus practicus et factiuus. Et ratio est quia ille habitus verus est et vere factiuus secundum quem aliquis recte operatur; modo aliquis recte operatur secundum artem deducendo omnia ad debitum finem, quia agens per artem agit sicut natura, vt habetur II Phisicorum, vnde si natura faceret domum, eodem modo faceret sicut ars; et ita ars est habitus verus et est habitus factiuus, quia est circa operationes transeuntes in materiam exteriorem, et talis <est> habitus factiuus; <quia in hoc differunt habitus actiuus et factiuus, quia habitus actiuus> est circa operationes non transeuntes in materiam exteriorem sed remanentes in agente, sed habitus factiuus est circa operationes transeuntes in materiam exteriorem, cuiusmodi est ars.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: virtutis non est virtus, dicendum quod duplices sunt virtutes: quedam sunt que solum prestant facilitatem siue facultatem quandam bene operandi, tamen non determinant bonum vsum operationis, vt ars et scientia: iste enim sunt quedam virtutes per quas aliquis habet facultatem bene operandi, non tamen ex istis determinatur de necessitate ad bene operandum, ideo aliquis habens habitum artis et scientie

27 nisi *coni. ex* PV^4] hic V^2 licet V^3 **31** esse] *suppl. ex* PV^4 **49** est] *suppl. ex* PV^4 **49–50** quia…actiuus] *suppl. ex* PV^4 (habitus^2 *om.* P) **52** cuiusmodi *coni. ex* PV^4] cuius V^{2}V^3 **54–55** facilitatem *coni.*] felicitatem V^{2}V^3 (facilitatem siue *om.* PV^4)

26 Commentator] cf. *supra*, qu. 51, u. 9 cum adn. **36–37** per artem…factibilia] cf. *Eth. Nic.* VI, 1140 a 20–21. **38** supra] qu. 138, uu. 29–35. **42** II Metaphisice] cf. *supra*, qu. 2, u. 24 cum adn. **46** II Phisicorum] cf. *supra*, qu. 50, u. 3 cum adn.

bene potest male se habere circa vsum operationis, vt aliquis bonus carpentator potest, si vult, operari malam domum; et ideo quia ars non dat bonum vsum operandi, quamuis det facultatem bene operandi, ideo indiget alia virtute rectificante ipsam ad bene vtendum operationem; talium ergo virtutum que non determinant bonum vsum operationis est bene alia virtus dirigens eas ad bonum vsum rationis. Alia est virtus que cum hoc quod prestat quandam facilitatem siue facultatem bene operandi, determinat cum hoc bonum vsum operandi, et bene verum est quod talis virtutis non est virtus, quia talis virtus non indiget alia virtute dirigente ipsam ad bonum vsum operandi, sicut ars.

Ad aliam. Dico quod ars est virtus intellectualis, et ideo minor est falsa. Et tu probas quod non, quia ars et fortuna sunt circa eadem: dicendum quod quamuis ars et fortuna sint circa eadem, tamen hoc est differenter, et hoc sufficit ad hoc quod sint virtutes distincte. Quod autem differenter sint circa eadem apparet sic: quia ars est circa contingentia preter rationem ordinans ea ad finem, fortuna vero est circa contingentia preter rationem non ordinans ea ad finem; et ideo quamuis ars et fortuna sint circa idem preter rationem, quia circa contingentia, differunt tamen per hoc quod est ordinare illa contingentia ad finem et non ordinare.

<Qvestio 141>

Consequenter queritur vtrum ars differat a prudentia.

Videtur quod non.

<1> Quia illi habitus non differunt, qui sunt circa idem obiectum; ars et prudentia sunt circa idem obiectum; quare etc. Maior patet: quia distinctio virtutum accipitur ex distinctione obiectorum. Minor declaratur: quia tam ars quam prudentia habent esse circa factibilia, quod apparet: quia in arte fabrili dicitur aliquis esse prudens; modo ars fabrilis est quoddam factibile, et non est dubium quin ars sit circa factibilia; quare etc.

<2> Item. Ars fabrilis et ars nauifactiua dicuntur artes non obstante quod sint circa factibilia diuersa; ergo a simili, non obstante quod ars et prudentia sint circa diuersa, erit ars prudentia; et ita ars non differret a prudentia.

$PV^2V^3V^4$

---

62 ipsam PV^2] ipsum V^3V^4 **64** alia] autem *add.* V^4 **65** facilitatem *coni. ex* P] tacili^{tem} V^2 felicitatem V^3 (quandam facilitatem siue *om.* V^4) **71** et *coni. ex* PV^4] ex V^2V^3 **74** preter *coni. ex* PV^4] per V^2V^3 **6** fabrili *coni. ex* PV^4] factibili V^2V^3 **9** nauifactiua *coni. ex* PV^4] manufactiua V^2V^3

<3> Item. Cuicumque competit esse consiliatiuum est prudentia; sed pluribus artibus inest consiliari, sicut patet: quia ars militaris habet consiliari de bellis et expeditione bellorum et sic de multis aliis artibus [inest consiliari sicut patet quia ars militaris habet consiliari de bellis et de expeditione bellorum et sic de multis aliis]; quare etc.

Oppositum apparet per Philosophum, qui ponit eas esse distinctas virtutes.

Dicendum quod ars et prudentia sunt virtutes distincte.

Quia ille virtutes sunt distincte que habent esse circa obiecta diuersa vel que habent esse circa idem obiectum, tamen secundum diuersas rationes; modo ars et prudentia sunt huiusmodi, scilicet quod habent esse circa diuersa obiecta, vel si sint circa idem obiectum, hoc tamen est secundum diuersas rationes; quare etc. Maior patet: quia a diuersitate obiectorum accipiuntur diuerse virtutes. Minor patet: quia ars habet esse circa factibilia, vt visum est supra, prudentia vero circa agibila.

Item. Aliter differunt: quia prudentia presupponit appetitum ordinatum in eo in quo est; <sed ars non>, quia bonus artifex aliquando bene facit malam operationem; quare etc. Maior patet: quia prudentia est recta ratio agibilium; modo non potest esse recta ratio agibilium nisi aliquis se recte habeat circa principium agibilium; principium autem agibilium est finis in practicis, sicut principia prima in speculatiuis; ergo qui rectam rationem habet circa agibilia, oportet quod habeat rectam estimationem de fine. Sed aliquis non potest habere rectam estimationem de fine nisi habeat rectum appetitum; ergo prudentia presupponit appetitum ordinatum in eo in quo est, et hoc erat probandum. Tunc declaro quod ars non presupponat appetitum ordinatum in eo in quo est: quia vt sepe dictum est, aliquis potest habere bonum habitum artis, potest tamen facere malam operationem, vt aliquis potest habere bonum habitum artis fabrilis et artis carpentarie, potest tamen facere malum cutellum vel malam domum; ergo ars non presupponit appetitum ordinatum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod ars et prudentia sunt circa idem obiectum, falsum est, quia prudentia simpliciter est circa agibilia que ordinantur in finem humanum, vnde quamuis aliqua prudentia sit circa factibilia, sicut prudentia que est circa artem fabrilem, tamen talis prudentia non habet esse circa aliquod factibile nisi vt recte ordinatur ad finem debitum vite

14–16 inest…aliis V^2V^3] *secl. cum* PV^4 **26** quia *coni. ex* PV^4] quod V^2V^3 **27** sed ars non *suppl. ex sec.m.* PV^4] *om. pr.m.* PV^2V^3 **27** bene V^2V^4] *om.* PV^3 **35** presupponat *coni. ex* PV^4] presupponit V^2V^3 **41** agibilia *coni. ex* PV^4] accidentalia V^2V^3 **43** tamen V^2] et ideo cum V^3 *om.* PV^4

12 Cuicumque…prudentia] cf. *Eth. Nic.* VI, 1140 a 25–28. **17** per Philosophum] *Eth. Nic.* VI, 1139 b 16–17. **24** supra] qu. 140, uu. 36–37, uu. 42–52. **25** prudentia…agibilia] cf. *Eth. Nic.* VI, 1140 a 24–b 21. **30–31** principium…speculatiuis] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn. **36** vt sepe dictum est] cf. *supra*, qu. 140, uu. 56–60.

humane; ars autem habet esse alio modo vel secundum aliam rationem circa factibilia, quia habet esse circa factibilia non vt ordinantur ad finem debitum vite humane, sed habet esse circa factibilia quantum ad introductionem forme in materia exteriori, et ita patet quod ars et prudentia differunt: quia quamuis habeant esse circa idem obiectum, non tamen habent esse circa illud secundum eandem rationem.

Ad aliam per idem.

Ad tertium. Dicendum quod potentia consiliatiua inest bene arti circa aliquod particulare, non tamen inest absolute; sed potentia consiliatiua absolute et simpliciter non inest nisi alicui habenti prudentiam et de hiis que sunt ordinata ad finem totius vite humane.

<Qvestio 142>

Consequenter queritur vtrum prudentia sit virtus moralis vel intellectualis.

Arguitur quod sit virtus moralis et non intellectualis.

<1> Quia omnis virtus intellectualis amitti potest per obliuionem; sed prudentia non potest amitti per obliuionem; ideo etc. Maior patet: quia virtutes intellectuales corrumpuntur per obliuionem. Minor apparet per Philosophum.

<2> Item. Illa virtus per quam dirigitur appetitus est virtus moralis; modo per prudentiam dirigitur appetitus; ideo etc. Maior patet: quia in hoc differunt virtutes morales a virtutibus intellectualibus: quia virtutes intellectuales dirigunt intellectum, virtutes autem morales dirigunt appetitum.

<3> Item. Forma et illud cuius est forma sunt in eodem genere; modo prudentia est forma aliarum virtutum moralium; ergo est de genere virtutum moralium. Maior de se est manifesta. Minor apparet per Philosophum, qui dicit quod prudentia est forma aliarum virtutum.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod prudentia est virtus intellectualis.

Dico ad questionem quod prudentia est virtus intellectualis.

PV²V³V⁴

10 Forma *coni. ex* PV⁴] formaliter V²V³

5 per Philosophum] *Eth. Nic.* VI, 1140 b 28–30. **12** per Philosophum] loc. non inuentum, sed cf. Albertus, *Super ethica* I, 8 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 41, uu. 71–72): «prudentia est perfectissimam secundum bonitatem, quia dat omnibus formam boni, quia per ipsam datur medium in omnibus»; *ibid.* (p. 43, uu. 10–12): «prudentiae non tantum est consiliari [...] sed eius est quod intret in operibus quasi forma ipsarum»; cf. Thomas, *In III Sent.*, d. 27, qu. 2, art. 4, qla 3, resp.; *Qu. disp. de veritate* 14, 5, ad undecimum; 27, 5, ad quintum; Ia IIae, 66, 2, resp.; Ia IIae, 73, 1, ad secundum. **14** Philosophus] *Eth. Nic.* I, 1103 a 5–6; VI, 1139 b 16–17.

Quia illa est virtus intellectualis ad quam pertinet ratiocinari et sillogizare; <sed ad prudentiam pertinet ratiocinari et sillogizare>; ergo etc. Maior apparet: quia talis virtus perficit intellectum et non appetitum, quia appetitus non est sillogizatiuus. Minor patet: quia prudentia habet ratiocinari et inquirere de hiis que sunt ordinata ad finem, quia prudentis est bene consiliari; modo hoc est per bonam inquisitionem vtilium et expedientium ad finem.

Verumptamen est intelligendum quod licet prudentia sit virtus intellectualis, tamen presupponit semper appetitum rectum et per consequens alias virtutes morales: quia prudentia est recta ratiocinatio eorum que sunt ad finem; modo recta ratiocinatio incipit a recto principio determinato ad rectam conclusionem; rectum autem principium in agibilibus est finis, quia finis est principium omnium agibilium; ideo oportet quod in prudentia aliquis habeat rectam estimationem de fine, qui est principium agibilium; modo non potest habere rectam estimationem de fine nisi habeat appetitum ordinatum et rectum, quia appetitus est qui fertur in finem; et ideo prudentia presupponit appetitum ordinatum et rectum; et quia appetitus est ordinatus et rectus per virtutes morales, ideo prudentia presupponit alias virtutes morales.

Vlterius est notandum quod non solum prudentia presupponit alias virtutes morales, immo alie virtutes morales requirunt prudentiam: quia virtutes morales solum inclinant appetitum ad recte operandum, et ideo solum sunt quedam inclinationes; modo ad recte et bene operandum non solum sufficit inclinatio, immo requiritur recta estimatio et ratiocinatio de hiis que sunt in finem, et quia hoc habetur per prudentiam, ideo ad quamlibet virtutem requiritur prudentia, ita quod prudentia est sicut virtus determinatiua medii circa quamlibet virtutem moralem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: omnis habitus intellectualis [qui solum] potest amitti per obliuionem, dico quod omnis habitus intellectualis, qui solum in cognitione consistit, potest amitti per obliuionem; modo prudentia non solum consistit in cognitione, <sed in applicatione> ad opus et in applicatione vniuersalis ad particulare; modo isti applicationi non opponitur obliuio; ideo per se et directe prudentia non corrumpitur per obliuionem; tamen indirecte potest corrumpi per obliuionem, <vt iam apparebit. Vel potest

18 sed…sillogizare *suppl. ex* P (sed prudentia est huiusmodi V^4)] *om. per hom.* V^2V^3 **23** intelligendum V^3V^4] notandum PV^2 **26** ad] et *praem.* PV^2 **26–27** conclusionem *coni. ex* P] orationem V^2V^3 cognitionem V^4 **29** de fine *coni. ex* PV^4] ad finem V^2V^3 **36** solum sunt *coni.*] solum sunt semper (sunt *in marg.*) V^2 sunt semper V^3 sunt V^4 (*aliter* P) **40** determinatiua *coni. ex* PV^4] determinata V^2V^3 **42–43** qui solum V^2V^3] *secl. cum* PV^4 **45** sed in applicatione] *suppl. ex* P (*aliter* V^4) **46** particulare *coni. ex* PV^4] particularem V^2V^3 **48–49** vt…obliuionem *suppl. ex* P] *om. per hom.* V^2V^3 (*aliter* V^4)

20–21 prudentia…consiliari] cf. *Eth. Nic.* VI, 1140 a 25–31. **24–25** presupponit…virtutes morales] cf. *supra*, qu. 136. **27–28** finis…agibilium] cf. *supra*, qu. 3, u. 32 cum adn.

dici quod prudentia per se potest corrumpi per obliuionem>, et licet vt est habitus intellectualis possit corrumpi per obliuionem, tamen per accidens non potest corrumpi per obliuionem, scilicet inquantum operabilia circa que est prudentia semper nobis occurrunt, et ideo, quia ista semper nobis occurrunt, non possumus prudentiam obliuisci.

Ad aliam. Cum dicitur: illa virtus per quam dirigitur appetitus est virtus moralis, dico quod non est verum, quia virtutes morales non habent dirigere appetitum, sed habent inclinare appetitum ad bene operandum, vnde virtus inclinans appetitum est moralis, sed illud quod est dirigens ipsum appetitum circa ordinata ad finem non est virtus moralis, immo talis virtus sic dirigens appetitum est prudentia.

Ad aliam. Cum dicitur: forma et illud cuius est forma sunt in eodem genere, verum est de forma intrinseca que est perfectio rei. Et cum dicitur: prudentia est forma virtutum moralium, dico quod non est forma intrinseca ipsarum, sed est forma extrinseca pro tanto quia est sicut efficiens inducens formam.

<Qvestio 143>

Consequenter queritur vtrum prudentia sit necessaria ad hoc quod homo bene viuat.

Arguitur quod non.

<1> Quia ad hoc quod homo bene viuat sufficit quod bene operetur; modo ad hoc quod aliquis bene operetur sufficit quod credat consilio alicuius prudentis; ergo ad hoc quod homo bene viuat sufficit quod ipse credat consilio prudentis; non est ergo necessaria prudentia ad hoc quod aliquis bene viuat.

<2> Item. Illud sine quo potest stare vita humana non est necessarium ad vitam humanam; modo multi homines viuunt sine prudentia, etiam habundantes in bonis exterioribus, sicut sunt multi vsurarii, qui non sunt prudentes, quia non habent rectam estimationem agibilium; quare etc.

Oppositum arguitur. Quia illud per quod dirigitur medium in agibilibus est necessarium ad bene viuendum; modo medium in agibilibus dirigitur per prudentiam; ideo etc. Maior patet: quia bene viuere <est bene agere>, et bene agere est agere medio modo; ergo illud per quod dirigitur medium in agibilibus est necessarium ad bene viuendum.

Dicendum quod prudentia est necessaria ad hoc quod homo bene viuat.

Quia bene viuere est bene operari; modo ad bene operari necessario requiritur prudentia; ergo ad bene viuere necessario requiritur prudentia. Maior

PV²V³V⁴

14 est bene agere *suppl. ex* PV⁴] *om.* V²V³ **18–19** requiritur *coni. ex sec.m.* P] sequitur *pr.m.* PV²V³V⁴

apparet per Philosophum. Minor declaratur: quia ad bene operari non sufficit quod aliquis faciat opera bona, sed oportet quod operetur ista bona opera ex electione; modo ad electionem bonam oportet quod sit recta estimatio finis et eorum que sunt ad finem; ista autem recta estimatio finis est per appetitum rectum et estimatio de hiis que sunt ad finem est per prudentiam: nam prudentia est eorum que sunt ordinata ad finem; ergo ad bene operandum requiritur appetitus ordinatus et etiam prudentia.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ad hoc quod aliquis bene viuat sufficit quod bene operetur, verum est. Et cum dicitur: ad hoc quod aliquis bene operetur <sufficit quod credat consilio alicuius prudentis, falsum est, non sufficit istud, sed oportet quod operetur> ex electione, vnde quicumque qui facit iniusta non est iniustus, sed oportet quod operetur ex electione recta ad hoc quod bene operetur, et quia ad electionem rectam necessario requiritur prudentia, ideo ad bene operandum necessario requiritur prudentia.

Ad aliam. Cum dicitur: illud sine quo potest stare vita humana non est necessarium ad bene viuendum, ista maior potest interimi: quia vita humana bene potest stare sine eo quod aliquis bene viuat et sine prudentia, et tamen necessarium est homini quod bene viuat; ideo maior est falsa. Minor etiam potest interimi: quia sine prudentia non potest stare vita humana: quia si aliquis non viuat prudenter non viuit vt homo, immo vt bestia. Et cum dicitur: multi sunt qui viunt sine prudentia et habundantes in diuitiis, dico quod isti non bene viuunt quantumcumque habundent in diuitiis, quia non viuunt per prudentiam et rectam rationem agibilium licet habeant potestates et pecunias.

<Qvestio 144>

Consequenter queritur vtrum prudentia possit corrumpi per obliuionem.

Arguitur quod sic.

<1> Quia scientia certior est quam prudentia; modo scientia potest corrumpi per obliuionem; ideo etc. Maior patet: quia scientia est necessariorum, et prudentia est contingentium, ergo scientia est magis certa quam prudentia. Minor de se patet.

$V^2V^3V^4$

29–30 sufficit…operetur *suppl. ex* PV^4 (alicuius *om.* P)] *om. per hom.* V^2V^3 **35** potest interimi *coni. ex* V^4] patet necessarium V^2V^3 potest concedi sed si concedatur minor debet interimi (concedi…debet *in marg.*) P **36–38** et^2…humana *coni. ex* V^4] etiam vita humana vt humana est non stat sine prudentia PV^2V^3 **41** quia *coni. ex* V^4] si P sed V^2V^3

20 per Philosophum] *Eth. Nic.* I, 1095 a 19–20. **30–31** quicumque…iniustus] cf. *Eth. Nic.* V, 1134 a 17–24. **4–5** scientia…contingentium] cf. *Eth. Nic.* VI, 1139 b 19–24; 1140 b 25–30.

<2> Item. Prudentia est generata ex experimento, experimentum autem generatur ex memoriis; modo memorie contrariantur obliuioni; ergo prudentia potest corrumpi per obliuionem. Maior patet de se. [Ergo cum memoria per obliuionem corrumpatur, ergo et prudentia]. Etiam quia ex eisdem actibus contrario modo factis aliquid generatur et corrumpitur, et ita sicut per multas memorias generatur prudentia, ita per obliuionem potest corrumpi.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod aliquis non potest prudentiam obliuisci.

Dicendum est quod prudentia non potest corrumpi per obliuionem per se et directe.

Et hoc probatur sic: quia ille habitus non potest corrumpi per obliuionem, cuius obiectum continue cadit in nostra operatione; modo obiectum prudentie continue cadit in nostra operatione; ideo etc. Maior patet: quia illud in quo sumus continue non possumus obliuisci. Minor patet: quia obiectum prudentie sunt agibilia; modo ista agibilia continue nobis occurrunt.

Item. Ille habitus qui consistit in sola cognitione habet per se corrumpi per obliuionem; modo prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in regulatione appetitus: oportet enim in prudente appetitum esse regulatum; modo isti appetitui regulato non contrariatur obliuio, immo sibi contrariatur inordinatio appetitus; <et ideo prudentia magis corrumpitur per inordinationem appetitus> quam per obliuionem; et propter hoc dicit Philosophus quod delectabile et triste corrumpunt estimationem prudentis.

Verumptamen aliqualiter prudentia potest corrumpi per obliuionem: quia prudentia habet esse circa vniuersalia agibilia applicando ea ad particularia; modo circa istam cognitionem vniuersalium potest esse obliuio; et ideo quantum ad illam partem prudentie que est circa vniuersalia potest obliuisci; sed ista non est perfecte prudentia, quia prudentia perfecta est in applicatione <vniuersalis ad particulare, cui non contrariatur obliuio>.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: scientia est certior quam prudentia, verum est quantum ad certitudinem subiecti. Et cum dicitur: scientia potest corrumpi per obliuionem, ergo et prudentia, dico quod non sequitur propter tria: primo quia scientia consistit in sola cognitione, et ideo quantumcumque sit certa potest corrumpi per obliuionem que contrariatur cognitioni, sed prudentia consistit in applicatione vniversalis ad particulare cui non contrariatur obliuio; etiam obiectum prudentie continue cadit in operatione no-

9–10 Ergo…prudentia V^2V^3] *secl.* (*aliter* V^4) **10** quia V^2] *om.* V^3 (*aliter* V^4) **11** aliquid V^2] *om.* V^3 (*aliter* V^4) **22** Ille habitus V^2] *inv.* V^3 (*aliter* V^4) **26–27** et…appetitus *suppl. ex* V^4] *om. per hom.* V^2V^3 **34** vniuersalis…obliuio *suppl ex.* V^4] vel participatione V^2V^3

13 Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1140 b 28–30. **27** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1140 b 11–16.

stra, et ideo non possumus eam obliuisci; <etiam quia prudentia presupponit appetitum rectum cui non contrariatur obliuio; sic autem non est de scientia; ideo non valet>.

Ad aliam. Cum dicitur: prudentia est generata ex experimento, dico quod prudentia non generatur sufficienter ex experimento, sed requiritur ordinatio appetitus per applicationem vniuersalis ad particulare operabile, et isti applicationi non contrariatur obliuio, et ideo non oportet quod prudentia per obliuionem corrumpatur.

<Qvestio 145>

Consequenter queritur vtrum prudentia et politica sint idem.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illi habitus sunt idem quorum finis vnius ordinatur ad finem <alterius; sed finis prudentie ordinatur ad finem> politice; ideo etc. Maior patet: quia illa non distinguuntur ex opposito, quorum fines reducuntur ad se inuicem. Minor declaratur: quia finis prudentie est bonum vnius hominis, finis politice est bonum communitatis; modo bonum vnius hominis ordinatur ad bonum communitatis; quare etc.

<2> Item. Phiosophus dicit III Politice quod eadem est virtus boni principis et boni viri; modo virtus boni principis est politica, et virtus boni viri est prudentia; ergo ille sunt eedem.

<3> Item. Istud videtur esse de intentione Philosophi: dicit enim quod prudentia et politica sunt idem habitus differens secundum esse et rationem.

Oppositum arguitur. Quia illi habitus non sunt idem qui ex opposito distinguuntur; modo prudentia et politica ex opposito distinguuntur, quia tres dicuntur esse partes moralis philosophie, scilicet yconomica, politica et monostica; modo ad monosticam pertinet prudentia, ad politicam pertinet politica; ergo prudentia et politica non sunt eedem.

Dico ad questionem quod prudentia vel accipitur in communi vel proprie et stricte. Si accipiatur in communi, sic sunt tres eius partes, scilicet monostica, yconomica et politica; si <autem> accipiatur proprie et stricte, sic distincta est a politica et yconomica. Cuius ratio est quia illi habitus sunt distincti quorum

PV²V³V⁴

42–44 etiam…valet *suppl. ex* V⁴ (prudentia *coni.* principia V⁴)] *om.* V²V³ **4** alterius…finem *suppl. ex* PV⁴] *om. per hom.* V²V³ **19** et *coni. ex* PV⁴] vel V²V³ **21** autem *suppl. ex* V⁴] *om.* PV²V³

9 III Politice] cf. *supra*, qu. 114, u. 18 cum adn. **12** de intentione Philosophi] *Eth. Nic.* VI, 1141 b 23–24. **15–17** tres…monostica] cf. *supra*, Prohemium, uu. 85–106 cum adn.

sunt distincta opera et distincta obiecta; modo monostice, cui appropriatur nomen prudentie, yconomice et politice sunt diuersa obiecta, quia obiectum monostice est bonum vnius hominis secundum se, et prudentia monostica est recta ratio in operationibus vnius hominis; obiectum autem yconomice est bonum communitatis domestice, <et prudentia yconomica est recta ratio agibilium ordinatorum ad bonum domus vel communitatis domestice>; obiectum autem politice est bonum ciuitatis <et prudentia politica est recta ratio agibilium ordinatorum ad bonum ciuitatis>; ergo cum isti habitus habent diuersa obiecta, erunt distincti habitus. Sic ergo prudentia que appropriatur monostice distincta est a politica et yconomica, quia prudentia appropriatur monostice. Si autem accipiatur prudentia in communi vt habet istas tres partes, monosticam, yconomicam et politicam, tunc non distinguitur a politica nisi sicut superius ab inferiori, et sic solum differunt secundum rationem.

Vlterius est notandum quod istius prudentie politice sunt due partes, scilicet vna que est legis positiua et alia que est sententiatiua; illa que est legis positiua habet statuere legem propter bonum ciuium, vt melius simul viuant, vnde ista peritnet ad principem, qui habet statuere legem in ciuitate per quam ciues melius conseruantur; alia autem est sententiatiua, et ista est que applicat vniuersalem casum legis ad particularia agibilia vel facta, vnde illud quod dicitur lex in vniuersali, ista applicat ad casum particularem.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illi habitus sunt idem quorum finis vnius ordinatur ad finem alterius, dico quod falsum est, quia nos videmus in aliis scientiis quod vna ordinatur ad aliam, et tamen sunt distincte; ita dicam hic quod quamuis finis prudentie ordinatur ad finem politice, tamen sunt distincti habitus, sicut et obiecta sua sunt distincta.

Ad aliam. Philosophus dicit III Politice quod eadem est virtus boni principis et boni viri: dicendum quod pro tanto dicit hoc, quia bonus ciuis debet esse dispositus ad bene principandum et vt possit subici, et propter hoc dicit quod eadem est virtus boni principis et boni viri; tamen alia est ratio illius virtutis secundum quod est ciuis et secundum quod est principis.

Ad aliam. Quando dicitur quod Philosophus dicit quod sunt idem habitus, <dicendum quod sunt idem habitus> accipiendo prudentia in communi, sic est idem, sicut superius et inferius: et sic accipiebat ibi Philosophus.

27–28 et…domestice *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3 **29–30** et…ciuitatis *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3 **31** Sic *coni. ex* PV^4] Si V^2V^3 **41** casum *coni. ex* P] casum (?) $V^2V^3V^3$ **42** casum *coni. ex* PV^4] casum (?) V^2V^3 **44** nos *coni. ex* PV^4] non V^2V^3 **54** dicendum…habitus *suppl. ex* PV^4] *om. per hom.* V^2V^3

36–37 istius prudentie…sententiatiua] cf. *Eth. Nic.* VI, 1141 b 24–29.

<Qvestio 146>

Consequenter queritur vtrum prudentia sit cognoscitiua particularium.

Arguitur quod non.

<1> Quia prudentia est in ratione; modo ratio vel intellectus non cognoscit particularia, immo sensus; quare etc.

<2> Et confirmatur: quia quod habet cognoscere particularia est sensus; sed prudentia non est in sensu, immo in intellectu; ergo prudentia non est cognoscitiua particularium, et in idem redit cum primo.

Oppositum vult Philosophus, qui dicit quod prudentia est recta ratio agibilium, que quidem agibilia sunt particularia.

Dicendum est quod prudentia est cognoscitiua particularium.

Quia prudentia consistit in cognitione vniuersalis operabilis et in applicatione eius ad particulare, quia non sufficit cognoscere in vniuersali nisi applicetur ad particulare; modo quicumque applicat vniuersale ad particulare habet vtrumque cognoscere; sic ergo prudentia est cognoscitiua particularium.

Item. Prudentia est recta ratio agibilium; modo agibilia, vt aguntur, sunt particularia; ergo prudentia est cognoscitiua particularium.

Item. Conclusio rationis que est in prudentia est particularis, et concluditur ex vna premissa vniuersali et alia particulari, sicut verbi gratia: omnes carnes leues sunt bene digestibiles; iste carnes sunt leues; ergo iste carnes sunt bene digestibiles. Tunc arguo: prudentia habet cognoscere talem sillogismum et eius conclusionem; modo conclusio in tali sillogismo est particularis, et etiam minor; ergo prudentia habet cognoscere particularia.

Sed est intelligendum quod sicut intellectus speculatiuus primo et per se cognoscit vniuersale et directe, et per lineam reflexam cognoscit singulare, ita intellectus practicus primo et per se cognoscit vniuersale, sicut nulli esse nocendum et omne bonum esse faciendum, sed per reflexionem ad virtutem cognoscitiuam, que est collatiua singularium, habet cognoscere particulare operabile.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod prudentia est in ratione, concedo. Et cum dicitur: ratio non cognoscit particulare, verum est primo et directe, tamen indirecte et per lineam reflexam bene potest singulare apprehendere.

PV²V³V⁴

---

9 quidem *coni. ex* P] quedam V²V³ (*aliter* V⁴) **11** vniuersalis PV²] vel V³V⁴ **13** quicumque *coni. ex* PV⁴] quecumque V²V³

---

8 Philosophus] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn. **17–22** Conclusio… particularia] cf. *Eth. Nic.* VI, 1141 b 14–22. **24** per lineam… singulare] cf. *supra*, Introduzione, p. 125.

Ad aliam per idem. Quod habet cognoscere particularia est sensus, verum est, quod cognoscit ea directe et primo, modo intellectus cognoscit ea indirecte.

<Qvestio 147>

Consequenter queritur de virtutibus intellectualibus annexis, et primo circa eubuliam queratur vtrum eubulia sit virtus.

Arguitur quod non.

<1> Quia quod est operatio non est virtus; modo eubulia est operatio; ideo etc. Maior patet: quia omnis virtus est habitus et non operatio, ideo quod est operatio non est virtus. Minor declaratur: quia eubulia est consiliatio recta, vt dicit Philosophus; modo consiliatio est operatio; ergo eubulia est operatio.

<2> Item. Virtus est actus perfecti et est circa aliquid perfectum; modo eubulia non habet esse circa aliquid perfectum, immo habet esse circa aliquid imperfectum, quia habet esse circa aliquod quesibile; omne autem quesibile est imperfectum; quare etc.

<3> Item. Qui habet vnam virtutem habet omnes, vt habetur VI huius; modo qui habet eubuliam non habet alias virtutes; ideo etc. Minor apparet: quia aliquis incontinens bene potest consiliari recte per eubuliam, et tamen incontinens non habet omnes virtutes.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod eubulia est virtus.

Dicendum quod eubulia est virtus.

Et ratio huius est quia virtus est que habentem perficit et eius opus bonum reddit. Tunc arguo: ille habitus est virtus qui aliquem perficit et operationem suam bonam reddit; modo eubulia perficit hominem et eius operationem bonam reddit; ideo etc. Maior patet per diffinitionem virtutis. Minor apparet: quia eubulia perficit intellectum, quia est recta consiliatio; etiam operationem hominis bonam facit, quia propria operatio hominis vnde homo est consiliari in agibilibus; modo istud consilium circa agibilia rectificat eubulia; ergo facit operationem hominis bonam.

PV²V³V⁴

13 Minor apparet *coni. ex* P] Maior apparet V²V³ (Maior patet et minor V⁴) **20** suam *coni. ex* V⁴] *om.* V² eius V³ (*aliter* P)

5 omnis…habitus] cf. *supra*, qu. 45, u. 43 cum adn. **7** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* VI, 1142 a 16: «rectitudo quedam est eubulia consilii»; sed cf. Thomas, IIa IIae, 51, 1, resp., et Id., *Sent. lib. Eth.* VI, 8 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 361, uu. 18–21): «oportet assumere […] de eubulia, quae dicitur bona consiliatio, quid sit» (cf. adn. ad loc.). **12** VI huius] cf. *supra*, qu. 78, u. 9 cum adn. **16** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* VI, 1142 a 32–b 33. **18–19** virtus…reddit] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn.

Quod autem proprium opus hominis vnde homo sit consiliari in agibilibus, istud patet: quia uita contemplatiua non est vita humana, immo est vita secundum aliquid diuinum existens in homine, et ita vita propria hominis vnde homo, secundum quod homo dicit aggregatum ex corpore et anima, est vita ciuilis et politica, que est circa agibilia, et ita consiliari circa agibilia est proprium opus hominis; modo eubulia facit hominem recte consiliari ad finem, quia contingit quod aliquis ad malum finem tendat et per bonas vias, aliquando etiam contingit quod aliquis intendat bonum finem et quod ipsum aquirat malo modo siue per malas vias, sicut si aliquis vellet dare elemosinas pro deo et vellet pecuniam ad hoc faciendum querere per furtum vel per rapinam: iste tunc bonum finem quereret et per malam viam; modo nulla istarum viarum pertinet ad eubuliam, quia eubulia et finem quem oportet querere querit, et modum debitum secundum quem ad illum finem debet aliquis peruenire et etiam tempore conuenienti, quia aliter non esset eubulus.

Etiam eubulia est virtus intellectualis, quia habet esse circa consiliari; modo consiliari est per inquisitionem rationis, et ideo oportet quod eubulia sit in recta ratione; est ergo virtus intellectualis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quod est operatio non est virtus, verum est: quod est operatio formaliter, illud non est virtus, quod autem est operatio effectiue non oportet quod illud non sit virtus. Et cum dicitur: eubulia est operatio, dico quod formaliter non est operatio sed effectiue, quia efficit rectam consiliationem.

Ad aliam. Cum dicitur: virtus est actus perfecti, verum est, perfecti tanquam subiecti, non autem oportet quod sit perfecti sicut obiecti, vnde subiectum virtutum debet esse perfectum, obiectum autem ipsarum non oportet quod sit perfectum, quia virtutes morales sunt circa passiones que non sunt perfecte nisi vt regulate sunt ratione. Et cum dicitur: eubulia est circa imperfectum, dico quod licet sit circa imperfectum sicut circa obiectum, tamen subiectum suum est perfectum.

Ad aliam. Cum dicitur: qui habet vnam virtutem habet omnes, verum est, qui habet vnam virtutem perfecte, et ita qui habet eubuliam perfecte habet alias virtutes propter connexionem quam habent in prudentia. Et cum dicitur quod aliquis incontinens bene potest recte consiliari per eubuliam, dico quod non est verum, quia si haberet rectam consiliationem circa ea que ducunt in

34 siue V^3V^4] fine (*del.*) et P semper V^2 **39** eubulus *coni. ex* P] euburus V^2 bene burus V^3 eubulia V^4 **51** passiones PV^2] rationes V^3 ea V^4

27–28 uita…in homine] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 b 27–28. **32–34** contingit…vias] cf. *Eth. Nic.* VI, 1142 b 17–26. **39** tempore conuenienti] cf. *Eth. Nic.* VI, 1142 b 26–28; sed cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* VI, 8 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 363, uu. 193): «tempore convenienti». **51–52** virtutes…ratione] cf. *supra*, qu. 47.

finem non posset deuiare ab illo fine, et ideo incontinens, cum erret, non habet rectam consiliationem circa ea que ducunt in finem.

<Qvestio 148>

Consequenter queritur vtrum eubulia sit virtus distincta a prudentia.

Arguitur quod non.

<1> Quia ille virtutes non sunt distincte, que habent eandem operationem; modo eadem est operatio prudentie et eubulie, quia vtraque istarum habet consiliari; ideo etc.

<2> Item. Ille virtutes sunt eedem, que habent vnum et eundem finem; modo prudentia et eubulia habent eundem finem, quia vtraque habet precipere executionem secundum preconsiliata; quare etc.

<3> Item. Sicut est in speculatiuis, ita est in agibilibus; modo in speculatiuis ad eandem virtutem pertinet inuenire et iudicare de inuentis; ergo et in agibilibus ad eandem virtutem pertinet inquirere et inuenire et iudicare de inquisitis; modo eubulia est inquisitiua, prudentia autem, vel saltem synesis, est iudicatiua; ergo iste virtutes sunt eedem.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum est ad questionem quod eubulia et prudentia sunt distincte virtutes.

Quia ille virtutes sunt distincte que habent distinctos actus propinquos et immediatos; modo eubulia et prudentia habent propinquos actus et immediatos et distinctos; ideo etc. Maior patet: quia virtutes distinguuntur secundum distinctionem actuum propriorum et immediatorum et non secundum distinctionem actuum mediatorum et remotorum, quia virtutes ex actibus propinquis et immediatis recipiunt rationem et habent dici habitus respectu ipsorum; modo actus proprii eubulie et prudentie sunt distincti, quia in operationibus humanis tria requiruntur: primo enim requiritur quod aliquis recte inquirat media deueniendi ad finem; secundo requiritur quod recte iudicet circa inquisita; et tertio postquam recte iudicauit circa inquisita, requiritur quod precipiat exequi et quod exequatur vt preconsiliatum est. Modo bene inquirere media deueniendi ad finem pretinet ad eubuliam, et recte iudicare de inuentis pertinet ad synesim, exequi autem secundum preconsiliata pertinet ad

V²V³V⁴

14 Philosophus] non habetur expresse ab Aristotele, sed cf. Thomas, IIa IIae, 51, 2 (ed. Leon. t. VIII, p. 379a): «Sed contra, *prudentia est praeceptiva*, ut dicitur VI *Ethic*. Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia». **27–30** bene inquirere… ad prudentiam] cf. *supra*, Introduzione, pp. 147ss.

prudentiam; ergo actus proprii istarum sunt distincti, et per consequens iste virtutes sunt distincte.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: ille virtutes non sunt distincte que habent eandem operationem, verum est, si habeant eandem operationem propriam. Et cum dicitur: eadem est operatio vel actus eubulie et prudentie, dico quod non est verum de actu proprio et immediato. Et quando dicitur: vtraque istarum habet consiliari, dico quod actus proprius et immediatus eubulie est recte consiliari, et iste etiam est actus mediatus prudentie, vnde ille due virtutes que sunt synesis et eubulia sunt quasi materiale respectu prudentie, quia primo est recte inquirere quod est actus eubulie, et postea recte iudicare, quod est actus synesis, et tertio est precipere executionem, quod est actus prudentie, que est sicut apposita istis, et alie sunt sicut antecedentes.

Ad aliam. Cum dicitur: ille virtutes sunt eedem quarum est idem finis etc., dicendum quod istarum non est finis idem, vt visum est, immediatus, quia finis immediatus eubulie est recta inquisitio, finis autem immediatus prudentie est secundum consiliata executio.

Ad aliam. Cum dicitur: sicut est in speculatiuis ita est in agibilibus, concedatur. Et cum dicitur quod in speculatiuis ad eandem virtutem pertinet inuenire et iudicare, ista potest negari, quia dialectica est inuentiua et non iudicatiua, alia autem scientia, sicut resolutoria, est iudicatiua.

<Qvestio 149>

Consequenter queritur vtrum synesis sit virtus, inquirendo cum hoc vtrum sit distincta ab aliis virtutibus.

Arguitur primo quod non sit virtus, nec etiam gnome.

<1> Quia nulla virtus est a natura; sed synesis et gnome sunt a natura; ideo etc. Maior patet ex II huius. Minor patet: quia synesis, vt dicit Philosophus, est a natura, vnde dicit quod aliquis non fit prudens a natura, tamen bene fit synetus a natura; etiam gnome est a natura.

<2> Item. Sicut dicit Philosophus VI huius, qui habet vnam virtutem habet omnes; modo qui habet synesim non habet omnes virtutes; ideo etc. Minor patet: quia aliquis potest habere synesim, qui potest esse plenus malitiis secundum oppositum aliis virtutibus: nam potest esse illiberalis vel iniustus, et sic de aliis.

PV²V³V⁴

41 sicut apposita *coni. ex* V⁴] superapposita V²V³ **11** oppositum PV³V⁴] operationem V²

5 II huius] cf. *supra*, qu. 45, u. 17 cum adn. **5** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1143 b 6–9. **8** VI huius] cf. *supra*, qu. 78, u. 9 cum adn.

Item ostenditur quod synesis et gnome non sunt virtutes distincte.

<3> Quia ille virtutes non sunt distincte que habent eandem operationem et eundem finem; modo gnome et synesis sunt huiusmodi; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia operatio synesis est recte iudicare circa agibilia, et ista est operatio ipsius gnome: habet enim recte iudicare circa operabilia; etiam iste habent eundem finem, quia idem est finis ad quem vtraque tendit, quia vtraque tendit ad finem vite humane et habet esse circa ea que sunt ordinata ad finem vite humane.

In oppositum vtriusque est Philosophus, qui vult et quod iste sunt virtues, et quod sunt distincte virtutes.

Dico duo ad questionem. Primo quod synesis et gnome sunt virtutes. Et secundo quod sunt distincte virtutes, et inter se et ab aliis virtutibus.

Primum declaratur sic: quia ille habitus est virtus secundum quem aliquis operatur secundum rationem rectam in agibilibus; modo secundum synesim et etiam gnome aliquis operatur in agibilibus secundum rationem rectam; ideo etc. Maior patet: quia virtus est habitus que habentem perficit et opus eius bonum reddit; ille ergo habitus secundum quem aliquis bene et recte operatur est virtus. Minor patet: quia synesis est habitus secundum quem aliquis recte iudicat de inuentis circa ordinata in finem; vnde primo habet esse eubulia, que habet inquirere et consiliari de illis que sunt ordinata in finem, postea habet esse synesis, que habet iudicare de inuentis circa ordinata in finem; gnome autem est habitus secundum quem recte aliquis iudicat in casibus particularibus in quibus lex deficit et non est statuta vel in quibus non est intentio legislatoris, secundum quod verba legis sonant, quia cum lex datur in vniuersali non potest in omnibus casibus particularibus verificari, nec potuit legislator omnes casus particulares preuidere; etiam aliqui possunt esse casus particulares qui raro contingunt, de quibus lex non fuit data, et de istis iudicare pertinet ad gnome.

Secundum declaratur, scilicet quod synesis et gnome sint virtutes distincte: quia ille virtutes sunt distincte, quarum sunt diuersi actus siue diuerse proprie operationes; modo synesis et gnome habent diuersas proprias operationes; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia operatio synesis est bene et recte operari circa consiliabilia; sed gnome habet iudicare de casibus particularibus raro contingentibus et in quibus lex deficit vel de quibus non est lex statuta; sicut si statutum esset in ciuitate quod quicumque extraneus ascenderet muros ciuitatis, caput sibi truncaretur, modo contingit quod in defensione ciuitatis aliqui peregrini ascendunt muros ciuitatis, et ita deberent isti

30 recte] bene et *praem. pr.m.* V^3V^4 *exp. sec.m.* V^3

16–18 operatio synesis… operabilia] cf. *Eth. Nic.* VI, 1143 a 9–10; 1143 a 19–24. **18** iste… finem] cf. *Eth. Nic.* VI, 1143 a 25–35. **21** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1142 b 34–1143 a 24. **28–29** virtus… reddit] cf. *supra*, qu. 3, uu. 62–63 cum adn.

decapitari secundum illam legem, quod tamen non est iustum, nec ista fuit intentio legislatoris, quod qui bonum faceret ciuitati puniretur; et ideo talis qui sic iudicat in istis casibus particularibus, hoc est secundum illum habitum qui dicitur gnome.

Vlterius. Synesis et gnome distinguuntur ab aliis virtutibus, sicut ab eubulia: quia eubulia habet inquirere et consiliari de hiis que sunt ad finem; sed synesis et gnome habent de inquisitis iudicare; modo alterius est iudicare et alterius est inquirere. Etiam habent diuersas dispositiones ex parte corporis: quia ille qui est bonus inquisitiuus, sicut eubulus, habet spiritus mobiles et fluxibiles, ita quod de vno statim fertur in aliud, et ad hoc disponit humiditas, quia humidum est bene fluxibile; sed syneti debent habere bonam memoriam preteritorum et preuidentiam futurorum vt recte possint iudicare; modo bona memoria est bene retentiua, ad bene autem retinendum disponit siccitas corporis et organi; ergo iste habent diuersas dispositiones corporis, et sic ex parte istarum diuersarum dispositionum corporis differunt.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: nulla virtus est a natura, concedo, perfecte a natura et complete. Et cum dicitur: synesis et gnome sunt a natura, dico quod non sunt a natura perfecte; verum est quod quantum ad aliquam dispositionem aliqui sunt magis inclinati ad istas virtutes quam alii, tamen perfecte synesis et gnome non insunt a natura, immo per experientiam.

Ad aliam. Cum dicitur: qui habet vnam virtutem habet omnes, verum est, qui habet vnam virtutem perfecte. Et cum dicitur: qui habet synesim et gnome non habet alias virtutes, dico quod qui habet istas perfecte habet alias virtutes, quia qui habet istas perfecte oportet quod habeat rectum iudicium de fine et de hiis que sunt ad finem; modo iste habet appetitum rectum, ideo oportet quod habeat alias virtutes rectificantes appetitum.

Ad aliam. Ille virtutes non sunt distincte que habent eandem operationem et eundem finem, concedo. Et cum dicitur: synesis et gnome sunt huiusmodi, dico quod non habent eandem operationem propriam. Et cum dicitur quod vtraque habet iudicare circa operabilia, dico quod hoc est aliter et aliter, quia synesis habet iudicare circa consiliabilia absolute que communiter accidunt, gnome autem habet iudicare circa casus particulares in quibus lex non est statuta, nec habent etiam eundem finem, quia finis vtriusque istarum est sua operatio; modo habent diuersas operationes, ideo et diuersos fines.

Vlterius est intelligendum, ne fiat de hoc questio, quod epycheia et gnome habent esse circa casus particulares in quibus lex deficit, differenter tamen, quia epycheia est habitus inclinans hominem ad recte operandum et recte iudicandum in casu particulari in quo lex deficit, et propter hoc, quia est habitus solum inclinatiuus, ideo est in appetitu sicut in subiecto; sed gnome non

57 bonus *coni. ex* PV^4] donus V^{2}V^3 **60** preuidentiam V^{3}V^4] prouidentiam P prudentiam V^2

est habitus solum inclinatiuus, immo est habitus cognoscitiuus et iudicatiuus; modo talis habitus est in ratione; ideo gnome est virtus intellectualis et est annexa prudentie; sed epyecheia est in appetitu et est annexa iustitie.

<Qvestio 150>

Consequenter queritur vtrum prudentia insit nobis a natura.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod inest nobis communiter cum bestiis inest nobis a natura; modo prudentia communiter nobis inest cum bestiis; ideo etc. Maior patet: quia bestiis nihil inest nisi per naturam. Minor declaratur: quia aranea habet prudentiam ad congregandum victualia, quia facit telam ad hoc, et formica etiam habet prudentiam ad congregandum victualia in estate contra yemen.

<2> Item. Illud quod consequitur diuersas etates inest homini a natura; modo prudentia consequitur diuersas etates in homine; ideo etc. Maior patet: quia quod est ex acquisitione non videtur magis posse acquisiri in vna etate quam in alia. Minor patet: quia prudentia consequitur etatem senilem, vnde propter hoc Philosophus III Thopicorum dicit quod nemo iuuenes eligit duces, quia non constat eos esse prudentes.

<3> Item. Cuius partes naturales sunt, ipsum est naturale; modo partes prudentie sunt naturales, sicut synesis, que est quedam pars prudentie; ideo etc.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod prudentia perfecta non est a natura. Secundo dico quod aliqualiter imperfecte et inchoatiue inest homini a natura.

Primum declaratur sic: quia perfecta prudentia est in recta cognitione finis et eorum que sunt ad finem; modo recta cognitio finis et ordinatorum in finem non insunt homini per naturam, immo per experientiam, et per consequens per diuturnitatem temporis; quare etc.

Secundum declaratur, scilicet quod imperfecte et inchoatiue insit homini a natura, et primo hoc declaratur ex parte intellectus, deinde ex parte appetitus, tertio ex parte dispositionis corporalis.

Primo ex parte intellectus: quia sicut in speculabilibus prima principia speculabilium sunt primo cognita ab intellectu isto modo, quod intellectus naturaliter eis assentit cognitis suis terminis, ita est in agibilibus vel in intellectu practico, ita quod prima principia agibilium debent sibi esse naturaliter co-

PV²V³V⁴

30 ita PV²] *om.* V³V⁴

12 III Thopicorum] *Top.* III, 117 a 28–30. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 1–17.

gnita cognitis suis terminis, ita quod statim tunc eis assentit, sicut cognito quid bonum et quid malum, statim assentit intellectus practicus huic principio quod omne bonum est prosequendum et quod omne malum est fugiendum; modo prima principia agibilium sunt fines; ergo cognitio finis quod pertinet ad prudentiam potest dici aliqualiter a natura.

Etiam hoc apparet ex parte appetitus: quia appetitus vniuscuiusque naturaliter fertur in bonum; modo bonum habet rationem finis; et ita appetitus naturaliter fertur in finem; modo cognitio finis est prudentia; ideo aliqualiter prudentia inest nobis naturaliter ex parte appetitus.

Etiam ex parte dispositionis corporalis: quia videmus quod aliqui magis sunt dispositi ad prudentiam quam alii, quia bona dispositio corporalis signum est bone complexionis et bone dispositionis organorum; modo bona complexio facit ad bonam cognitionem intellectiuam vel speculatiuam vel practicam, quia intellectus noster ex sensibus dependet quantum ad suam operationem; et sic etiam alie virtutes inchoatiue et imperfecte sunt a natura, complete tamen et perfecte habent esse per experientiam.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod inest nobis communiter cum bestiis, verum est. Et cum dicitur: prudentia nobis inest et bestiis, dico quod non eodem modo inest nobis prudentia et bestiis, quia prudentia in brutis est quidam instinctus naturalis secundum quem inducuntur animalia bruta et diriguntur in suum finem; sed prudentia in homine non est talis instinctus naturalis, immo est quedam experientia vel cognitio acquisita in homine.

Ad aliam. Illud quod consequitur diuersas etates inest homini a natura, verum est si per se consequatur diuersas etates; modo prudentia per se non consequitur etatem senilem sed per accidens magis, quia aliquis non potest esse prudens nisi per experientiam; modo ad experientiam requiritur multitudo temporis, et per consequens etas senilis.

Ad aliam. Cuius partes sunt naturales ipsum est naturale, modo partes istius etc., dico quod ille, scilicet eubulia et synesis, non sunt naturales si accipiantur perfecte, licet aliqua dispositio ad istas possit esse a natura.

<Qvestio 151>

Consequenter, quia Philosophus dicit quod omnes virtutes sunt connexe in prudentia, ideo queratur vtrum appetitus rectus presupponat virtutes morales.

Arguitur quod non.

PV²V³

1 Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 30–1145 a 2.

<1> Quia virtus moralis presupponit prudentia; sed prudentia presupponit appetitum rectum; ergo virtus moralis presupponit appetitum rectum; quare appetitus rectus non presupponit virtutes morales. Maior declaratur: quia in diffinitione virtutis moralis ponitur quod virtus moralis est habitus in medietate existens secundum rectam rationem vt vir sapiens determinabit; ista autem recta ratio est prudentia; ergo in diffinitione virtutis moralis ponitur prudentia, et ita prudentia precedit virtutem moralem siue presupponitur a virtute morali. Minor apparet, scilicet quod prudentia presupponat appetitum rectum: quia nisi ita esset, tunc posset aliquis errare circa finem, et si errabit circa finem errabit circa ea que sunt ad finem, et si errat circa ea que sunt ad finem non habet prudentiam; prudentia ergo presupponit appetitum rectum; ergo virtutes morales, cum presupponant prudentiam, presupponunt appetitum rectum; ergo appetitus rectus non presupponit virtutes morales, quia tunc idem esset prius et posterius seipso, quod est inconueniens.

<2> Item. Prius non presupponit posterius; modo rectus appetitus est prior virtute morali; ergo etc. Maior de se patet. Et minor declaratur: quia appetitus rectus est subiectum virtutis moralis; modo subiectum semper prius est accidente; ergo etc.

Oppositum arguitur. Quia appetitus rectus necessario est bonus; modo non est bonus nisi per virtutem moralem, quia virtus moralis est que facit aliquem bonum; ergo appetitus rectus presupponit virtutem moralem.

Dicendum est ad questionem quod appetitus rectus potest intelligi dupliciter: vel rectus simpliciter vel rectus secundum quid. Si intelligatur appetitus rectus simpliciter, tunc appetitus rectus est ille qui fertur in finem debitum, ita quod nullo modo potest ibi cadere error nec malitia aliqua; appetitus rectus secundum quid est quando aliquis appetitus ex inclinatione naturali sine aliquo habitu existente in ipso et sine electione fertur in finem.

Tunc dico duo ad questionem. Primo quod appetitus rectus simpliciter presupponit virtutes morales. Secundo dico quod appetitus rectus secundum quid non presupponit virtutes morales.

Primum declaratur sic: quia quandocumque aliquid est indifferens et in potentia ad aliqua plura, oportet quod per aliud determinetur ad alterum istorum; modo appetitus est indifferens ad bene operandum et ad male operandum; sed illud per quod determinatur appetitus ad bene operandum est virtus moralis, quia virtus moralis est aliquis habitus inclinans appetitum ad recte operandum generatus ex assuefactione in operibus bonis; ergo virtus moralis est illud quod inclinat et determinat appetitum ad bene operandum. Tunc ar-

12 errabit *coni. ex* V^3] erret PV^2 **13** errabit V^2V^3] errat P **13** errat *coni.*] erret V^2 erraret V^3 (*aliter* P)

7–8 in diffinitione…determinabit] *Eth. Nic.* II, 1106 b 36–1107 a 2.

guo: quandocumque aliquid determinatur per alterum, presupponit illud per quod determinatur; modo appetitus rectus determinatur ad bene operandum per virtutem moralem; ergo appetitus rectus presupponit virtutem moralem. Maior patet: quia determinans prius est eo quod est determinatum, et ita appetitus rectus, qui est determinatus, presupponit virtutem moralem que est determinans.

Item. Prudentia presupponit appetitum rectum; modo hoc non esset nisi appetitus rectus presupponeret virtutes morales; ergo appetitus rectus presupponit virtutes morales. Quod autem prudentia presupponat appetitum rectum, hoc declaratur: quia ille est perfecte prudens qui in omnibus agibilibus instituit sibi finem rectum, et ex institutione finis inquirit et deliberat de hiis que sunt ad finem; modo aliquis non potest sibi instituere finem rectum nisi habeat appetitum rectum, quia si haberet appetitum peruersum et imbutum malitia, prohiberet tunc ne finis rectus sibi appareret; ergo ille qui est perfecte prudens habet appetitum rectum; prudentia ergo presupponit appetitum rectum; modo non potest presupponere appetitum rectum nisi appetitus rectus presupponat virtutem moralem. Quia des oppositum, quod appetitus rectus non presupponat virtutem moralem: ergo tunc cum recto appetitu poterit stare oppositum virtutis moralis siue malitia; sed si stet cum appetitu recto malitia vel vitium, tunc propter illud vitium non poterit cognoscere rectum finem, quia malitia <ibi> existens peruertet appetitum, ita quod rectum finem non cognoscet; si autem non intendet in bonum finem, non erit tunc rectus appetitus, et sic simul erit rectus et non rectus, quod est impossibile, quia hoc est implicare contradictionem; ergo rectus appetitus presupponit virtutes morales.

Secundum declaratur, scilicet quod appetitus secundum quid rectus non presupponat virtutes morales: quia appetitus rectus secundum quid est rectus ex quadam industria naturali sine aliquo habitu vel electione, et ita appetitus rectus secundum quid non presupponit virtutem moralem.

Sed propter solutionem vnius rationis est intelligendum quia in diffinitione virtutis dicitur quod virtus est habitus in medietate existens secundum rectam rationem prout vir sapiens determinabit: modo si ita esset quod esset in medio secundum rationem, et ista ratio esset prudentia, tunc prudentia precederet omnem virtutem moralem, et tunc cum prudentia posterior sit [in] appetitu recto, ergo tunc appetitus rectus prior esset omni virtute morali, et sic non presupponeret virtutes morales.

Propter istam rationem est intelligendum quod illa ratio que ponitur in diffinitione virtutis non est ratio prudentie, immo est ratio intellectus speculatiui,

34 quandocumque *coni. ex* P] quandoque V^2V^3 **54** appareret *coni. ex* P] apparet V^2V^3 **57** des V^2V^3] da P **61** ibi *suppl. ex* P] *om.* V^2V^3 **61** peruertet *coni. ex* P] peruertat V^2V^3 **73** in V^2V^3] *secl. cum* P

69–70 in diffinitione virtutis] cf. *supra*, uu. 7–8 cum adn.

et hoc patet ex duobus: primo ex hoc quod dicit Philosophus: *prout vir sapiens determinabit*, vnde dicitur vir sapiens et non prudens; modo sapiens est per intellectum speculatiuum; ergo ista ratio est intellectus speculatiui. Etiam hoc apparet ex modo generandi virtutes morales: quia in generatione virtutum moralium primo intellectus speculatiuus ratiocinatur de fine et cognoscit ipsum finem in ratione optimi; modo ad istam cognitionem intellectus, qui cognoscit finem vt optimum, fertur appetitus in illum finem; et quia appetitus fertur in finem, et ad finem non potest peruenire sine operationibus, ideo appetitus inclinatur ad operationes, et ex assuefactione in operationibus generatur habitus virtutis moralis, qui est habitus inclinans appetitum ad recte operandum. Modo quia generatio virtutis fit ex multis operationibus vel ex assuefactione in multis operationibus, et istam assuefactionem sequitur experientia, et ex experientia sequitur prudentia, quia prudentia generatur ex experientia. Ideo sequitur quod ad virtutem moralem sequitur prudentia, ita quod prudentia posterior est virtutibus moralibus.

Vlterius intelligendum quod prudentia non est posterior tempore virtutibus moralibus, sed solum est posterior natura: quia aliquis non est prudens sine hoc quod sit bonus siue virtuosus nec est virtuosus sine prudentia, vnde simul sunt tempore; tamen naturaliter virtus moralis precedit prudentiam, quia prudentia est perfecta cognitio agibilium. Vnde notandum est quod ista se habent per ordinem: primo est virtus moralis perficiens appetitum rectum, deinde est appetitus rectus per virtutem moralem, deinde est prudentia que est perfecta cognitio agibilium, et sunt tamen simul tempore, sed se habent secundum ordinem causalitate.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: virtus moralis presupponit prudentiam, dico quod virtutes morales non presupponunt prudentiam naturaliter, immo econuerso prudentia presupponit naturaliter virtutem moralem, simul tamen termpore habent esse. Et cum dicitur quod in diffinitione virtutis ponitur ratio recta, <que est ratio> prudentie, visum est quod ibi ratio non est ratio prudentie, immo est intellectus speculatiui primo inquirentis vel intellectus practici.

Ad aliam. Cum dicitur: prius non presupponit posterius, concedatur. Et cum dicitur: appetitus rectus est prior virtute morali, dico quod appetitus rectus vt rectus est non est prior virtute morali, immo est posterior naturaliter, licet tempore non sit posterior sed simul. Et cum dicitur: virtus moralis est in appetitu recto sicut in subiecto, dico quod est in appetitu qui est rectus sicut in subiecto, et non in appetitu recto vt rectus est; sicut albedo non est in homine

106 que est ratio] *suppl. ex* P

79 vnde dicitur… prudens] *supra*, uu. 7–8 cum adn. (sed cf. etiam *supra*, qu. 78, u. 24 cum adn.).

albo sicut in subiectum vt album est, immo est in homine absolute sicut in subiecto; ita dicam in proposito quod appetitus absolute est subiectum virtutis moralis, et non appetitus rectus vt rectus est, et iste appetitus rectus est rectus per virtutem moralem.

<Qvestio 152>

Consequenter queritur vtrum ille qui habet virtutem moralem habeat prudentiam.

Arguitur quod non oportet quod ille qui habet virtutem moralem habeat prudentiam.

<1> Quia qui habet prius non oportet quod habeat posterius; modo virtus moralis est prior prudentia; ergo etc. Maior apparet: quia posito priori non oportet ponere posterius; ergo qui habet prius non oportet quod habeat posterius. Minor apparet ex precedentibus questionibus.

<2> Item. Ad virtutem moralem non requiritur prudentia nisi vt appetitus vel aliquis secundum appetitum dirigatur circa finem illius virtutis et circa ea que sunt ordinata ad illum finem; modo aliquis potest dirigi circa finem et circa ea que sunt ad finem per prudentiam particularem sine prudentia perfecta; ergo ad hoc quod aliquis habeat virtutem moralem non oportet quod habeat perfectam prudentiam. Maior apparet: quia propter hoc prudentia requiritur in vnaquaque virtute, scilicet ad dirigendum appetitum circa finem illius virtutis et circa ea que sunt ordinata in illum finem. Minor apparet: quia per prudentiam particularem potest aliquis dirigi circa finem alicuius virtutis et circa ea que sunt ordinata ad illum finem.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod non potest aliquis habere aliquam virtutem quin habeat prudentiam perfectam.

Dico tria ad questionem. Primo quod ille qui habet aliquam virtutem moralem perfectam habet particularem prudentiam que est circa ea que sunt ordinata ad finem illius virtutis. Secundo dico quod ille qui habet aliquam virtutem moralem perfectam habet prudentiam perfectam. Tertio dico quod habet prudentiam circa agibilia ordinata ad finem cuiuslibet virtutis.

Primum declaratur sic: quia quicumque habet virtutem moralem, habet appetitum rectum circa ea que sunt ordinata ad finem illius virtutis; modo non potest habere appetitum rectum circa finem alicuius virtutis et circa ea que sunt ordinata ad ipsum sine habitu dirigente ipsum circa talia; modo ille habi-

V²V³V⁴

8 ex precedentibus questionibus] cf. *supra*, qu. 151. **19** Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 14–32.

tus dirigens appetitum circa finem alicuius virtutis et ad ea que sunt ordinata ad finem est prudentia praticularis; ergo non potest aliquis habere virtutem moralem quin habeat prudentiam particularem.

Secundum declaratur: quia quicumque habet vnam virtutem moralem, necessario habet appetitum rectum circa ordinata ad finem illius virtutis et circa finem eius et etiam circa finem vltimum et optimum ad quem illa virtus ordinatur; modo aliquis non habet appetitum rectum circa ordinata ad finem vltimum et optimum sine habitu dirigente ipsum circa istum; iste autem habitus est prudentia perfecta, vt dicit Philosophus VI huius; ergo etc.

Tertium declaratur: quia virtutes sunt connexe, vt iam apparebit; et ideo ille qui habet rectum appetitum circa operabilia ordinata ad finem vnius virtutis, propter connexionem virtutum adinuicem oportet quod habeat appetitum rectum circa ordinata ad finem cuiuslibet alterius virtutis; modo non potest habere istud nisi per prudentiam particularem cuiuslibet virtutis; ergo qui habet virtutem moralem habet prudentiam circa agibilia ordinata ad finem cuiuslibet virtutis.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: qui habet prius non oportet quod habeat posterius, <dico quod qui habet prius non oportet quod habeat posterius> ita quod hoc sit causaliter, quod posterius sit causa prioris; tamen qui habet prius bene potest habere posterius concomitatiue sicut concomitans ad ipsum prius; modo sic est de prudentia respectu cuiuslibet virtutis moralis, quia concomitatiue sequitur ad quamlibet virtutem moralem, non quod sit causa virtutis moralis, immo naturaliter est posterior aliis virtutibus moralibus.

Ad aliam. Cum dicitur: ad virtutem moralem non requiritur prudentia nisi vt appetitus dirigatur circa finem illius virtutis etc., verum est, et etiam ad finem vltimum ad quem illa virtus et alie virtutes reducuntur. Et cum dicitur quod per prudentiam particularem potest aliquis hoc habere, falsum est: non enim potest aliquis habere appetitum rectum circa finem vltimum et optimum nisi habeat prudentiam perfectam.

47–48 dico…posterius *suppl. ex* V^4] *om. per hom.* V^2V^3 **48** quod] ita *praem.* V^2 (*aliter* V^4) **48** prioris V^3] prius V^2 (*aliter* V^4) **49** qui habet V^3] quibus V^2 (*aliter* V^4) **49** concomitatiue sicut V^2] communicatiue V^3 (*aliter* V^4)

38 VI huius] cf. *Eth. Nic.* VI, 1144 b 1–1145 a 11. **39** vt iam apparebit] cf. *infra*, qu. 153.

<Qvestio 153>

Consequenter queritur vtrum ille qui habet vnam virtutem habeat omnes virtutes.

Arguitur quod non.

<1> Quia sicut prudentia est recta ratio agibilium, ita ars est recta ratio factibilium; sed qui habet vnam artem non habet alias artes, sicut ille qui habet artem fabrilem non oportet quod habeat artem sutoriam; ergo ille qui habet prudentiam circa vnam virtutem moralem non oportet quod habeat rectam rationem in aliis virtutibus moralibus.

<2> Item. Ille qui habet vnam virtutem intellectualem non oportet quod habeat omnes alias virtutes intellectuales, sicut ille qui habet gramaticam non oportet quod habeat geometricam; ergo a simili ille qui habet vnam virtutem moralem non oportet quod habeat omnes.

<3> Item. Qui habet malitiam oppositam vni virtuti non oportet quod habeat malitiam oppositam cuilibet virtuti; ergo ille qui habet vnam virtutem non oportet quod habeat omnes alias virtutes morales. Antecedens apparet: quia aliquis est intemperatus qui non est cupidus vel auarus; quare etc.

<4> Item. Virtus moralis generatur ex assuefactione in operationibus; modo aliquis potest assuefieri in operatione vnius virtutis sine eo quod assuefiat in operatione alterius virtutis, sicut aliquis potest exercere se in operationibus liberalitatis sine hoc quod exerceat <se> in operationibus fortitudinis; ergo aliquis potest habere vnam virtutem moralem sine hoc quod habeat aliam.

<5> Item. Hoc apparet per Philosophum IV huius, qui vult quod non oportet quod omnis liberalis sit magnificus, ergo vult quod aliquis potest esse liberalis sine hoc quod sit magnificus; ergo aliquis potest habere vnam virtutem moralem sine hoc quod habeat aliam.

<6> Item. Potest esse quod aliquis pauper sit temperatus, et tamen non habet liberalitatem, quia non potest exercere opera liberalitatis; ergo potest habere vnam virtutem moralem sine alia. Et si dicas quod licet pauper non possit exercere opera liberalitatis, tamen ipse potest habere electionem et voluntatem faciendi opera liberalitatis, et hoc sufficit vt habeat liberalitatem, si sic, dicatur contra quia Philosophus dicit X huius quod perfectio virtutis manifestatur ex operatione et non ex electione vel voluntate, quia sicut ipse dicit ibi, multi sunt

PV²V³V⁴

7 vnam virtutem moralem *coni. ex* V⁴] virtutem moralem vnam V²V³ (*aliter* P) **20** se] *suppl. ex* PV⁴ **28** moralem V²] *om.* V³ (*aliter* PV⁴)

4–5 prudentia…factibilium] cf. *supra*, qu. 24, u. 32 cum adn. **17** Virtus…operationibus] cf. *supra*, qu. 42, uu. 11–12 cum adn. **22** IV huius] cf. *supra*, qu. 88, u. 12 cum adn. **31** X huius] *Eth. Nic.* X, 1178 a 28–b 3.

qui dicunt se velle iuste et virtuose operari, qui tamen licet ita dicant hoc non facerent, nec opere explerent licet hoc dicant; ad hoc ergo quod aliquis sit liberalis non sufficit quod habeat voluntatem faciendi opera liberalitatis, immo oportet quod faciat opera liberalitatis.

<7> Et confirmatur: quia effectus non potest poni sine sua causa; modo liberalitas generatur ex assuefactione in operibus liberalitatis; ergo non potest esse liberalitas nisi aliquis multotiens fecerit opera liberalitatis; modo opera liberalitatis non potest pauper facere; ergo pauper non potest esse liberalis, et tamen pauper potest habere habitum temperantie; ergo potest habere vnam virtutem moralem sine hoc quod habeat aliam.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod ille qui perfecte habet vnam virtutem moralem habet omnes alias propter connexionem quam habent in prudentia.

Ad istam questionem dicendum quod virtus moralis est duplex: nam quedam est perfecta, et quedam imperfecta: perfecta est que ex assuefactione in bonis operibus secundum rectam rationem est generata; imperfecta autem est quedam inclinatio vel dispositio ad virtutem, sicut aliquis ex sua natura potest inclinari ad virtutem fortitudinis vel temperantie, et talis virtus non est perfecta virtus: quia nulla virtute perfecta potest aliquis male vti; modo ista inclinatione naturali ad operationem virtutis potest aliquis male vti, quia si non vtatur ea secundum rectam rationem, male vtetur, immo talis virtus erit sibi nociua, sicut Philosophus ponit exemplum: sicut si aliquis fortis equus currat velociter et sine moderamine, quanto fortius currit tanto grauius, si obuiat obstaculum, ledit se, ita quod illa fortitudo sibi tunc nocet; eodem modo homo sine visu, si sit fortis et contingat quod ipse curret et inueniet obstaculum, grauius ledet se quam si non esset fortis. Eodem modo est in proposito: si aliquis non habeat rectam rationem circa inclinationem talem naturalem, istud magis sibi poterit esse nocumentum, et ideo talis virtus non est virtus perfecta.

Modo si queratur de ista virtute vtrum ille qui habet vnam talem virtutem habeat omnes, constat quod non: quia iste inclinationes naturales vt plurimum ad vnum sunt determinate, quia semper natura vt plurimum inclinat ad vnum, sicut natura ignis sursum et natura terre deorsum; modo de illo quod est sic determinatum ad vnum, non oportet quod ille qui habet vnam talem disposi-

62 habeat *coni. ex* P] habet V^2V^3 haberet V^4

43 Philosophus] *Eth. Nic.* VI, 1144 b 30–1145 a 1. **46–60** virtus moralis… perfecta] cf. *Eth. Nic.* VI, 1144 b 1–17; ubi vero non inuenitur exemplum quod refert auctor, sed cf. Thomas, Ia IIae, 58, 4, ad tertium (ed. Leon. t. VI, pp. 375b–76b): «naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis: non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit»; cf. etiam Id., *Qu. disp. de virtutibus cardinalibus* 2, resp. (ed. Taurini–Romae p. 818b).

tionem habeat omnes alias dispositiones naturales; non ergo oportet quod ille qui habet vnam naturalem dispositionem ad virtutem quod habeat alias.

Si autem queratur de virtute perfecta que ex assuefactione in bonis operationibus est generata, vtrum ille qui habet vnam virtutem habeat omnes, dico quod ille qui habet vnam talem virtutem perfectam, necessario habet omnes alias. Et hoc probatur dupliciter.

Primo sic: quia sicut probatum est prius in quadam questione precedenti, quicumque habet vnam virtutem moralem perfectam habet perfectam prudentiam; modo qui habet perfectam prudentiam habet appetitum rectum in omnibus agibilibus ad finem totius vite humane ordinatum, quia, sicut prius probatum fuit, prudentia presupponit appetitum rectum; modo non potest habere appetitum rectum in omnibus agibilibus ad finem totius vite humane ordinatum nisi habeat quamlibet virtutem moralem per quam aliquis habet rectam estimationem de fine omnium agibilium, vnde aliquis habet rectam estimationem circa finem quorumcumque agibilium per virtutem moralem circa illa agibilia existentem; qui ergo habet prudentiam habet omnes virtutes morales, et sic, a primo ad vltimum, qui habet perfecte vnam virtutem moralem habet omnes virtutes alias.

Item. Qui habet vnam virtutem moralem perfecte, aut habet omnes alias aut non; si habet omnes alias habeo propositum; si dicas quod non habet omnes alias, ergo potest habere malitias oppositas illis virtutibus, sicut ille qui habet liberalitatem potest habere oppositum temperantie, si dicas quod non habet temperantiam; modo si habet malitiam oppositam alicui virtuti in appetitu, poterit tunc sibi occultari finis rectus per illam malitiam; ergo tunc poterit errare circa finem illorum agibilium que sunt secundum illam virtutem; modo omnia agibilia ad finem vltimum humanum ordinantur; ergo tunc errabit circa finem vltimum humanum; tunc ergo aliquis habebit rectam estimationem circa omnia agibilia et finem vltimum ad quem ordinantur, et etiam habebit non rectam estimationem circa illa vel errorem, quod est impossibile; ergo qui habet vnam virtutem moralem habet omnes; et hoc est propter connexionem quam habent virtutes morales in prudentia.

Sed notanda sunt multa. Primo enim est notandum quod non oportet quod ille qui habet vnam virtutem moralem habeat aliam in actu, sed sufficit quod habeat eam habitu, ita quod possit faciliter secundum ipsam operari, quia cum aliquis operatur circa operationes vnius virtutis non potest bene attendere tunc circa operationes alterius virtutis, vt dicit Philosophus in X huius; et

70 talem virtutem V^2] *inv.* V^3 (*aliter* PV^4) **81** illa PV^3] *om.* V^2V^4 **83** virtutes alias V^3] alias V^2 alias virtutes morales V^4 (*aliter* P) **93** ordinantur PV^3] ordinatur V^4 (ordiantur V^2) **101** X PV^2V^3] IV V^4

72 prius] cf. *supra*, qu. 152. **75** prius] cf. *supra*, qu. 151. **101** Philosophus] loc. non inuentum

ideo non oportet quod ille qui habet vnam virtutem moralem habeat aliam in actu, sed solum sufficit quod habeat eam in habitu.

Vlterius considerandum est quod aliquis possit obicere: sicut aliquis potest habere rectam estimationem in vniuersali circa agibilia et tamen potest habere ignorantiam in particulari, sicut apparet II Priorum, capitulo de fallacia opinionis: ibi enim dicitur quod aliquis potest opinari omnem mulam esse sterilem et tamen potest credere quod hec mula habeat in vtero, ita potest dici hic quod aliquis circa finem totius vite humane potest habere prudentiam in vniuersali et tamen poterit habere errorem in hoc agibili vel in illo, et ita non oportet quod ille qui habet prudentiam perfectam circa finem totius vite humane quod habeat quamlibet virtutem particularem et rectum appetitum circa quodlibet agibile particulare. Intelligendum est ad hoc quod in prudentia perfecta non solum oportet cognoscere finem in vniuersali vel ea que sunt ad finem, sed oportet applicare ad operationem in particulari; modo in tali applicatione particulari non potest esse error si sit recta prudentia, et ideo quamuis aliquis possit estimare aliquid in vniuersali et in particulari credere eius oppositum, si tamen cognoscat rem in vniuersali et sciat applicare in particulari, tunc non cadit ibi error circa aliquod agibile particulare.

Item propter aliud. Quia appetitus principium est operationum, et rectus appetitus principium est rectarum operationum et bonarum; modo cum aliquis habeat rectum appetitum circa finem et habitum dirigentem ipsum circa ordinata in finem, scilicet prudentiam, cum ista agibilia que sunt ordinata in finem sint particularia, oportet ipsum tunc non solum in vniuersali habere cognitionem istorum agibilium, immo etiam in particulari.

Vlterius est notandum quod virtutes morales sic sunt connexe adinuicem, non quod quicumque operatur secundum vnam virtutem actu operetur secundum aliam, immo solum habet habitum alterius secundum quem habet faciliter operari. Et debet intelligi quod virtutes sunt connexe adinuicem et qui habet vnam habet omnes quantum ad illud quod est formale in virtute, non quoad illud quod est materiale, quia formale in virtute est quod sit principium bene operandi secundum electionem; quod autem actualiter operetur circa talem materiam vel talem, magis se tenet ex parte obiecti. Quando ergo dicitur quod virtutes morales sunt connexe et qui habet vnam habet omnes, sic est intelligendum quantum ad hoc quod ille qui habet vnam virtutem moralem habet electionem bene operandi circa quamlibet aliam virtutem, et non quod operetur actu opera cuiuslibet alterius virtutis, quia materia potest sibi deficere.

131 non *coni. ex* PV^4] et ideo V^3 (non…virtute *om. per hom.* V^2) **134** vnam] virtutem *add.* V^{3}V^4 **137–138** potest sibi deficere *coni.*] potest deficere V^2 potest sibi V^3 sibi deficeret P (*aliter* V^4)

106 II Priorum] cf. *supra*, qu. 5, uu. 29–30 cum adn.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: sicut prudentia est recta ratio agibilium ita ars est recta ratio factibilium, concedo. Et cum dicitur: qui habet vnam artem non habet alias artes, ergo qui habet prudentiam circa vnam virtutem moralem etc., dico quod non sequitur, quia non est simile de arte et de virtutibus moralibus, quia artes non sunt connexe in aliquo vno principio sicut sunt virtutes morales connexe in prudentia simpliciter, et ideo vna ars potest haberi sine alia; sed quia virtutes morales sunt connexe in prudentia, que non potest haberi sine qualibet virtute morali, ideo qui habet vnam virtutem moralem habet omnes.

Ad aliam. Cum dicitur: qui habet vnam virtutem intellectualem non habet omnes, verum est, quia ille virtutes intellectuales non sunt connexe adinuicem, tamen virtutes morales connexe sunt in prudentia, ideo qui habet vnam istarum habet omnes.

Ad aliam. Cum dicitur: qui habet malitiam oppositam vni virtuti non oportet quod habeat malitiam oppositam cuilibet virtuti, dicendum quod non est simile de malitiis et de virtutibus, quia multis modis contingit peccare et deuiare a medio, sed vno solo modo contingit recte agere; et ideo, quia vnus est ordo in agibilibus secundum virtutem, adinuicem bene possunt esse connexe, quia vno modo fit ordo in medio; malitie autem, quia multis modis fiunt declinando a medio, non oportet quod sint connexe adinuicem, et ideo non fuit simile de istis et de virtutibus. Vel potest dici quod quicumque habet vnam malitiam perfecte habet omnes, quia ex vna malitia consequitur corruptio appetitus circa finem, et per consequens consequitur malitia secundum alias virtutes; et si contingat aliquem sic habentem malitiam operari secundum aliquam virtutem, hoc est a casu.

Ad aliam. Cum dicitur: virtus moralis generatur ex assuefactione in operibus, concedatur. Et cum dicitur: aliquis potest assuefieri in operationibus alicuius virtutis sine hoc quod assuefiat in operationibus alterius virtutis, dico quod in virtutibus propinquis hoc non est verum, sicut sunt liberalitas et magnificentia: in talibus enim vnus non potest assuefieri in operationibus vnius virtutis quin assuescat in operationibus alterius virtutis; sed in virtutibus multum separatis, sicut est liberalitas et temperantia, aliquis bene potest assuefieri in operationibus vnius virtutis sine hoc quod sit assuefactus in operationibus alterius virtutis, tamen quantumcumque non operetur secundum aliam, cum est assuetus in operationibus alicuius virtutis, non solum eligit operari secundum opera illius virtutis, immo etiam eligit operari secundum opera cuiuslibet alterius virtutis, sicut cum aliquis assuetus in operibus liberalitatis, eligit operari secundum opera cuiuslibet alterius virtutis; modo immediate ex tali electione causatur habitus virtutis; ideo qui habet vnam virtutem potest habere alias propter hoc quod eligit operari secundum illas. Et si dicas: quare est

hoc quod ille qui est assuetus in operationibus alicuius virtutis eligit operari secundum alias virtutes? Dico quod istud est ex hoc: quia ex hoc quod aliquis eligit recte operari secundum vnam virtutem et habet rectam electionem finis et eorum que sunt ad finem, oportet quod eligat etiam omnia illa, quecumque possunt perducere ad illum finem; modo ista sunt opera aliarum virtutum; ideo quicumque est assuetus in operationibus alicuius virtutis eligit operari secundum alias virtutes.

Ad aliam. Cum dicitur quod Philosophus dicit quod aliquis potest esse liberalis sine hoc quod sit magnificus, dico quod aliquis non est liberalis perfecte sine hoc quod habeat habitum magnificentie. Et cum dicitur: Philosophus hoc dicit, dico quod Philosophus dicit quod aliquis potest esse liberalis sine hoc quod operetur opera magnificentie, tamen non vult quod aliquis sit liberalis sine hoc quod habeat habitum magnificentie.

Ad aliam. Cum dicitur: aliquis pauper potest esse temperatus et tamen pauper non potest esse liberalis, dico quod licet pauper non possit exercere opera liberalitatis, habet tamen electionem et voluntatem multotiens operandi opera liberalitatis; modo habitus virtutis non solum generatur ex operationibus, immo ex electionibus operandi, quando aliquis multotiens eligit operari opera alicuius virtutis; modo potest esse quod aliquis pauper possit multotiens eligere operari opera liberalitatis; ideo pauper potest esse liberalis. Et quando contra hoc arguitur quod perfectio virtutis manifestatur ex operatione, dico quod verum est quod manifestatio virtutis et certificatio est per operationem exteriorem, tamen si constaret de electione et voluntate alicuius, immediatius et manifestius deueniretur in cognitionem virtutis per electionem et voluntatem; tamen quia non constat quod electio alicuius sit talis sicut ipse asserit, ideo propter hoc vult Philosophus quod operationes sunt magis perfectiones virtutum, <quia virtutes> magis manifestantur per operationes quam per voluntates et electiones.

Ad aliam. Cum dicitur: effectus non potest poni sine sua causa, verum est, immediata et sufficienti. Et cum dicitur: virtutes morales causantur ex operationibus, dico quod immediatius causantur ex electione vel ex multotiens velle operari opera virtutis quam ex operationibus, et ideo dico quod <licet> aliquis non exerceat opera liberalitatis, poterit tamen esse liberalis.

188 hoc *coni. ex* PV^4] hic V^{2}V^3 **205** quia virtutes *suppl. ex* PV^4] *om.* V^{2}V^3 **210** dico *coni. ex* PV^4] dato V^{2}V^3 **210** licet *suppl. ex* V^4] *om.* V^{2}V^3 (si P)

<Liber VII>

<Qvestio 154>

Consequenter queritur circa VII huius, et primo vtrum ad scientiam moralem spectet considerare de contintentia.

Arguitur quod non.

<1> Quia scientia moralis considerat de virtutibus; modo continentia non est virtus; ideo ad scientiam moralem non spectat considerare de continentia. Maior de se patet. Minor apparet per Philosophum, qui dicit quod continentia non est virtus.

<2> Item. Arguitur quod non debeat determinare de continentia post virtutes, sicut Eustratius arguit: quia continentia precedit virtutes; modo de priori prius est determinandum; ideo etc. Maior declaratur: quia continentia est sicut virtus imperfecta, quia continens operatur sicut virtuosus, tamen non operatur cum delectatione, vnde continens est sicut temperatus imperfectus, quia temperatus cum delectatione operatur, continens autem non operatur cum delectatione, immo cum tristitia et cum quadam lucta inter appetitum sensitiuum et rationem; continentia ergo est sicut virtus imperfecta; ergo sicut imperfectum precedit perfectum, ita continentia debet precedere virtutes.

<3> Item. Ostenditur quod simul debeat determinari de continentia et de aliis virtutibus: quia perfectum et imperfectum ad eundem tractatum pertinent siue simul de ipsis habet determinari; modo continentia et alie virtutes se habent sicut perfectum et imperfectum; ergo de istis debet simul determinari.

In oppositum est Philosophus et Eustratius.

Dico tria ad istam questionem. Primo: quod ad scientiam moralem spectat considerare de continentia. Secundo dico quod de ipsa debet determinari post virtutes. Et tertio quod non simul cum virtutibus.

PV²V³V⁴

17 debeat *sec.m.* PV³V⁴] debeant *pr.m.* PV²

---

6 per Philosophum] *Eth. Nic.* IV, 1128 b 33–34; VII, 1145 a 15–1152 a 36 **9** Eustratius] cf. Anon., *Interpr.* VII, Prologus (ed. Mercken t. III, p. 1, uu. 07–08); et Albertus, *Super Ethica* VII, 1 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 514, uu. 59–64). **18–19** perfectum…pertinent] cf. Albertus, *Super Ethica* VII, 1 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 515, uu. 37–39). **21** Eustratius] cf. Anon., *Interpr.* VII, Prologus (ed. Mercken t. III, p. 1, uu. 03–41).

Primum declaratur sic: quia ad scientiam moralem spectat considerare de virtute et de omni eo quod habet similitudinem cum virtute, istud dicit Philosophus in VIII huius, dicit enim sic: quia amicitia vel est virtus vel est similis cum virtute, ideo ad scientiam moralem spectat de ipsa determinare; modo continentia est similis virtuti; ergo de contitentia determinare spectat ad scientiam moralem. Minor declaratur: quia continentia et temperantia, que est virtus, sunt circa eandem materiam.

Item. Sicut temperatus recte operatur circa delectationes, ita etiam et continens, sic ergo et in materia et in operatione est similitudo continentie ad virtutem, tamen differentia est in hoc: quia virtuosus vel temperatus operatur sine resistentia aliqua appetitus ad rationem, sed continens operatur cum resistentia appetitus ad rationem, tamen ratio vincit. Eodem modo differunt incontinens et intemperatus: quia intemperatus operatur ex electione et habet ignorantiam finis, sed incontinens habet rationem et deliberationem de fine saltem in vniuersali, operatur tamen preter rationem et sequitur appetitum sensitiuum.

Vlterius est intelligendum quod sicut continentia spectat ad scientiam moralem, ita etiam virtus heroyca, quia virtus heroyca est quasi quedam summitas et excellentia virtutum; modo talis virtus ad scientiam moralem pertinet que considerat de virtutibus, et ita vtraque, scilicet tam continentia quam virtus heroyca, ad scientiam moralem pertinet.

Secundum declaratur: quia illa que sunt perfectiora, licet via generationis sint posteriora, tamen via cognitionis nostre sunt priora: perfectiora enim sunt prius nota secundum cognitionem determinatam et distinctam; modo virtutes sunt perfectiores quam continentia; ideo de continentia post virtutes debet determinari.

Item. De aliis virtutibus debet prius determinari quam de virtute heroyca, quia ista est quasi virtus diuina superexcellens omnes alias virtutes; ideo post alias virtutes de illa debet determinari.

Ex hoc sequitur tertium, scilicet quod de continentia non debeat simul cum aliis virtutibus determinari.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: scientia moralis considerat de virtutibus, verum est, et non solum considerat de virtutibus, immo etiam de illis que habent similitudinem cum virtute; modo continentia habet similitudinem cum virtute; ideo etc.

28 determinare V^2V^3] considerare PV^4 **29** determinare spectat V^3] *inv.* V^2 (*aliter* PV^4) **36** vincit *coni. ex* P] *om.* (*spatium vacuum fere tres litt.*) V^2 inficit V^3 vincitur V^4 **36** differunt *coni. ex* V^4] differt P dicerent V^2 diceret V^3 **54** de PV^2] *om.* V^3V^4

27 in VIII huius] cf. *Eth. Nic.* VIII, 1155 a 3–4. **30–31** continentia... materiam] cf. *infra*, qu. 157.

Ad aliam. Cum dicitur: imperfectum precedit perfectum, dico quod licet via generationis imperfectum precedat perfectum, tamen secundum ordinem cognitionis nostre illud quod est perfectius est prius et notius.

Ad aliam. Cum dicitur: de illis que se habent sicut perfectum et imperfectum debet simul determinari, verum est si habeant eadem principia, sed si habeant diuersa principia, non oportet; modo continentia et alie virtutes habent diuersa principia, quia continentia est quando aliquis operatur secundum rationem contra inclinationem appetitus, sed temperantia est quando aliquis operatur secundum appetitum regulatum ratione, quia ibi est inclinatio appetitus ad recte operandum.

<Qvestio 155>

Consequenter queritur vtrum possibile sit virtutem heroycam inesse homini.

Arguitur quod non.

<1> Quia illa virtus que est diuina non est possibile inesse inferioribus; modo virtus heroyca est virtus diuina, vt dicit Philosophus; quare etc. Maior de se patet. Minor apparet per Philosophum.

<2> Item. Illa virtus que est super hominem non est possibile inesse homini; modo virtus heroyca est super hominem, vt Philosophus dicit; ideo etc.

<3> Item. Homo dicitur esse medius inter intelligentias et bruta; ergo sicut virtus humana non potest inesse brutis, ita etiam hec virtus diuina siue illa virtus que debetur intelligentiis non potest inesse hominibus; modo virtus heroyca est talis virtus que est diuina; ideo etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod homines fiunt diuini, non per transubstantiationem sed per excellentiam virtutis.

Dicendum est quod possibile est virtutem heroycam inesse homini.

$V^2V^3V^4$

---

67 temperantia est V^2V^3] virtutes sunt V^4 (*aliter* P) **9** esse V^3] *om.* V^4 **9** intelligentias V^3] substantias intellectuales V^4 (dicitur…humana *uu. 9–10 om.* V^2) **10** hec V^3] nec V^2V^4 (*sed* non *u. 11 secl.* V^4) **12** que V^2] quia V^3 (*aliter* V^4) **14** transubstantiationem V^2V^4] transliberationem V^3

---

5 Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1145 a 20. **8** Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1145 a 19. **13** Phiolosophus] *Eth. Nic.* VII, 1145 a 22–24.

Quia sicut dicit Commentator II Phisicorum, homo est medius inter intelligentias et bruta; modo contingit quod per deprauationem appetitus aliquis homo fit bestialis et bruto similis; ergo per eleuationem et excellentiam intellectus poterit habere virtutem similem intelligentiis; modo talis virtus est virtus heroyca; ideo possibile est virtutem heroycam inesse homini.

Item. Sicut dicit Themistius II De Anima, quibuscumque mortalium natura dedit intellectum, eisdem dedit ceteras potentias anime in ministerium intellectus; sed intellectus humanus aliquando intelligit ista inferiora, aliquando substantias superiores, et vltimo primam causam; et ideo omnes operationes virium sensitiuarum et omnes alie operationes intellectus ad operationem qua homo intelligit substantias superiores habent ordinari; modo determinatio istius ordinis non est nobis omnibus nota per naturam, et ideo indigemus aliquo habitu inclinante nos ad hoc vt omnes nostre cognitiones ad cognitionem prime cause et substantiarum separatarum ordinentur; talis autem habitus est virtus heroyca, quia de ista virtute heroyca dicitur quod est diuina non quia sit dei sed quia facit homines deo similes, vel inclinat ad cognitionem per quam homo fit deo similis.

Ista etiam virtus est super hominem, vt dicit Eustratius, non quia sit supra potestatem humanam, sed quia est super illud quod communiter in hominibus reperitur: pauci enim ad illam virtutem attingunt, quia volentes ad istam virtutem heroycam peruenire oportet quod habeant omnes virtutes irrationales totaliter liberatas a passionibus vel a malitiis; et hoc est quod Eustratius dicit in I huius: dicit enim quod querentes quod perfectum est, scilicet istam virtutem heroycam que est summa omnium virtutum, oportet festinare statim ad mortificationem passionum irrationalium vt sola ratio operetur non

38 dicit enim *coni. ex* V^4 (enim *om.* V^3)] dicens V^2

16 Commentator II Phisicorum] re uera Nemesius Emesenus, *De natura hominis* I, interpr. Burgundionis (ed. Verbeke–Moncho p. 6, uu. 49–52): «Ideoque velut medius est intellectualis et sensibilis substantiae, copulatus secundum corpus quidem et corporales virtutes irrationalibus animalibus et inanimatis, secundum rationale vero incorporeis substantiis»; *ibid.* (p. 9, uu. 13–14): «Quasi igitur medius terminus irrationalis et rationalis naturae homo constitutus» (cf. etiam *ibid.*, p. 10, uu. 34–38); sed cf. Averroes, *In Phys.* II, comm. 26 (ed. Ven. 1562 t. IV, fol. 59A–D): «oportet naturalem peruenire in consideratione de formis ad vltimam formam, propter quam fuit materia, verbigratia ad formam hominis [...] scientia igitur naturalis considerat de esse formarum, quousque perueniat ad vltimam formarum materialium, et primam abstractarum, aut ad formas formarum, que sunt mediae in esse inter illas: sicut existimatur de forma hominis vltima». **21** Themistius II De Anima] re uera *De an.* III (ed. Verbeke p. 114, uu. 77–78). **30–32** de ista virtute... simili] cf. *Eth. Nic.* VII, 1145 a 25–26; cf. etiam Anon., *Interpr.* VII, 1 (ed. Mercken t. III, p. 4, uu. 95–99). **33** Eustratius] re uera Thomas, *Sent. lib. Eth.* VII, 1 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 381, uu. 118–23): «Secundo manifestat idem [*scil.* quod sit in hominibus quaedam virtus heroica vel divina] per commune dictum Gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari; quod Aristotiles non dicit esse credendum, quantum ad hoc quod homo vertatur in naturam divinam, sed propter excellentiam virtutis supra communem modum hominum». **37** Eustratius] *Enarr.*, Prooemium (ed. Mercken t. I, p. 6, uu. 40–47).

ab irrationalitate impedita; modo pauci sunt tales in quibus vires sensitiue et passiones sunt mortificate; et ideo pauci ad illam virtutem heroycam possunt peruenire.

Item. Si finis est possibilis alicui, et ordinata in illum finem sunt sibi possibilia; modo possibile est quod homo attingat finem virtutis heroyce, scilicet cognitionem prime cause; ergo habitus qui est principium inclinandi ad istam cognitionem prime cause est homini possibilis; ille autem habitus est virtus heroyca; quare etc.

Sed notandum est quod ista virtus heroyca est in appetitu: quia illa virtus que est principium inclinandi ad operandum est in appetitu; modo virtus heroyca est huiusmodi; ideo etc. Etiam habet esse in appetitu intellectiuo: quia in appetitu illius potentie habet esse ista virtus, in cuius obiectum habet inclinare; modo ista virtus habet inclinare in obiectum intellectus, quia in cognitionem diuinam; ergo habet esse in appetitu intellectiuo, cuiusmodi est voluntas, et non in appetitu sensitiuo.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illa virtus que est diuina non inest inferiori, dico quod ista virtus dicitur diuina non quia sit dei, sed quia facit homines similes deo, quia facit hominem inclinare in cognitionem dei, et ideo quia per talem virtutem fit homo deo similis, ideo propter hoc dicitur diuina.

Ad aliam. Cum dicitur: illa virtus que est super hominem non potest inesse homini, ista est huiusmodi, ergo etc., dico quod virtus heroyca non dicitur esse super hominem, idest super potestatem humanam, sed dicitur esse super hominem, idest super illud quod communiter in omni homine reperitur.

Ad aliam. Cum dicitur quod homo est medius inter intelligentias et bruta, verum est, et ideo dico quod sicut virtus que inest homini secundum quod homo non inest brutis, sic etiam nec virtus intelligentie secundum quod intelligentia inest homini, tamen sicut homo in quibusdam operationibus participat cum brutis, ita etiam in quibusdam operationibus participat cum intelligentiis, et ita possibile est virtutem heroycam inesse homini secundum quod inclinatur ad cognitionem intelligentiarum et prime cause.

62 ergo V^3] *om.* V^2 (*aliter* V^4)

49–55 ista virtus… sensitiuo] cf. *supra*, Introduzione, pp. 151ss.

<Qvestio 156>

Consequenter queritur vtrum bestialitatem possibile sit inesse homini.

Arguitur quod non.

<1> Quia bestialitas est quando aliquis delectatur non naturalibus delectationibus; modo aliquis non potest delectari delectationibus non naturalibus; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia omne quod est non naturale est violentum; modo in eo quod est violentum non fit delectatio; ergo aliquis non delectatur delectationibus non naturalibus.

<2> Item. Bestialitas, vt dicit Philosophus, est quando aliquis delectatur prauis delectationibus; modo nulla est praua delectatio; quare etc. Minor declaratur: quia delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; modo vbi est coniunctio conuenientis cum conuenienti, ibi est bonum, quia conueniens vniuscuiusque est bonum suum.

Oppositum vult Philosophus.

Dico quod bestialitas possibilis est inesse homini.

Quia sicut dictum est prius, Commentator vult II Phisicorum quod homo est natura media inter bruta et intelligentias; ergo sicut contingit hominem omnes suas operationes ordinare ad cognitionem intelligentiarum et prime cause, et per hoc habet virtutem heroycam que est summa et excellentissima virtutum, ita homo per deprauationem et corruptionem appetitus potest operationes suas ordinare ad operationes infime virtutis que sunt secundum gustum et tactum; quando autem aliquis sic ordinat suas operationes dicitur bestialis; ergo bestialitas potest inesse homini.

Vnde intelligendum est quod aliquis fit bestialis propter multas causas: aliquis homo fit bestialis propter infirmitatem: habet enim appetitum corruptum in tantum quod appetit delectationes animalium bestialium, sicut in comedendo sanguinem humanum et carnes humanas et fetus de ventre mulierum, sicut sunt aliqui homines comedentes filios suos in conuiuiis, vt dicit Philosophus; aliquando autem fiunt bestiales ex assuefactione in peruersis operationibus: tunc enim quando sunt assueti in peruersis operationibus, delectantur plus et plus in talibus peruersis operationibus, ita quod tandem et finaliter fiunt bestiales et faciunt turpissimas et nequissimas operationes.

$V^2V^3V^4$

---

1 bestialitatem *coni.*] bestialitas $V^2V^3V^4$ **20** infime V^3] in fine V^2V^4

5–6 omne… violentum] cf. Arist., *Phys.* IV, 215 a 2–4. **8** Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1148 b 15–24. **10** delectatio… conuenienti] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1145 a 15–33; 1148 b 15–1149 a 20. **15** prius] cf. *supra*, qu. 155, u. 16 cum adn. **23–31** aliquis homo… operationes] cf. *Eth. Nic.* VII, 1148 b 15–31.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: bestialitas est quando aliquis delectatur non naturalibus delectationibus, dico quod bestialitas est quando aliquis delectatur in delectationibus non naturalibus homini secundum quod homo, tamen tales delectationes possunt esse naturales homini quantum ad aliquem habitum corruptum vel prauum existente in suo appetitu.

Ad aliam. Cum dicitur: aliquis est bestialis quia delectatur prauis delectationibus, concedo. Et cum dicitur: nulla est praua delectatio, falsum est. Et quando probatur: quia omnis delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, dico quod conueniens potest accipi dupliciter: vel simpliciter vel secundum quid; modo in delectationibus bestialibus fit coniunctio conuenientis cum conuenienti secundum quid, quia tales operationes bestiales sunt conuenientes habitui prauo et peruerso existenti in appetitu alicuius bestialis, tamen simpliciter non sunt conuenientes iste operationes bestiales nature humane.

<Qvestio 157>

Consequenter queritur vtrum materia continentie et incontinentie sint delectationes secundum gustum et tactum.

Arguitur quod non.

<1> Quia continentia est eo quod aliquis resistit passionibus contrariis rationi; modo magis contrarie rationi sunt timor mortis et ira; ergo magis habet esse continentia circa timorem et iram quam circa passiones secundum delectationes gustus et tactus. Maior patet de se. Minor etiam patet: quia passio ire facit hominem quasi totaliter sine ratione, et etiam timor mortis.

<2> Item. Quedam sunt delectationes gustus et tactus humane, alie autem sunt non humane, immo bestiales; modo continentia non habet esse circa delectationes non humanas; ergo nec habebit esse circa delectationes humanas. Probatio consequentie: quia virtus semper habet esse circa difficilius; modo delectationes non humane et bestiales sunt difficiliores quam ille delectationes que sunt humane; ergo magis habet esse continentia circa istas delectationes non humanas quam circa humanas; ergo cum non est circa non humanas nec habebit esse circa humanas.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod circa eandem materiam habent esse continentia et incontinentia circa quam est temperantia et intempe-

V²V³V⁴

12 virtus… difficilius] cf. *supra*, qu. 50. **17** Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1149 a 21–22.

rantia; modo temperanita et intemperantia sunt circa delectationes gustus et tactus; ergo circa istas habent esse continentia et incontinentia.

Dico quod materia continentie et incontinetie sunt delectationes gustus et tactus simpliciter loquendo. Dico tamen secundo quod continentia et incontinentia cum determinatione possunt esse circa alias passiones, sicut circa iram et lucrum.

Primum declaratur sic: quia continentia est ex eo quod aliquis contra impetum et inclinationem passionum obedit rationi. Ex hoc apparet quid est continentia: quia continentia est quando aliquis sequitur rationem contra inclinationem passionum, et hoc laudabiliter; et ideo continentia est circa illas passiones circa quas est laudabile quod aliquis se retrahat secundum rationem contra inclinationem passionum; modo ille passiones sunt maxime circa gustum et tactum; ergo materia continentie et incontinentie sunt delectationes circa gustum et tactum. Minor declaratur: quia alique sunt passiones circa quas non oportet aliquem retrahi, sicut sunt passiones circa fortitudinem in sustinendo pericula mortis: ibi enim non oportet nec est laudabile quod aliquis retrahatur a talibus passionibus, immo magis laudabile est quod habeat habitum per quem in istis passionibus confirmetur; in istis ergo non est laudabile se retrahere. Sed circa passiones gustus et tactus, que sunt connaturales homini, ibi maxime est laudabile quod aliquis retrahat se ab istis passionibus secundum imperium rationis, quia ille passiones sunt maxime nobis connaturales et intrinsece.

Item. Naturales passiones sunt principium inclinationis ad delectationes, vnde quanto alique delectationes sunt magis propinque passionibus naturalibus, tanto magis inclinant; modo iste delctationes gustus et tactus sunt maxime nobis naturales, quia vel sunt ordinate quantum ad conseruationem indiuidui, quantum ad delectationes secundum gustum, vel ad conseruationem speciei, quantum ad delectationem circa venerea et circa tactum; ideo iste delectationes maxime hominem inclinant; modo continentia simpliciter est circa tales passiones que maxime inclinant hominem; continentia ergo et incontinentia habent esse circa delectationes gustus et tactus.

Secundum declaratur, scilicet quod continentia et incontinentia cum determinatione possint esse circa alias passiones: quia passiones circa lucrum et etiam ira non sunt homini ita connaturales sicut concupiscentia tactus et gustus, et ideo non est eque laudabile quod aliquis resistat istis passionibus <sicut passionibus> gustus et tactus; et ideo continentia in resisten-

24 lucrum *coni.* (*cf. Arist., 1145 b 20, 1147 b 33, 1148 a 26, 1148 b 14*)] luctum V^2V^3 (*aliter* V^4) **48** et V^2] *om.* V^3 (*aliter* V^4) **52** sunt…connaturales *coni. ex* V^4] est…connaturale V^2V^3 **54** sicut passionibus] *suppl. ex* V^4

19–20 temperantia…tactus] cf. *supra*, qu. 78. **43–46** iste delctationes…circa tactum] cf. Thomas, IIa IIae, 141, 5, resp.

do istis passionibus non est continentia simpliciter, sed est continentia cum determinatione, sicut continentia in ira vel in lucro.

Tunc ad rationes. Ad primam. Continentia est eo quod aliquis resistit passionibus etc., verum est, passionibus que sunt prohibite a ratione. Et cum dicitur: alie passiones ab istis sunt contrarie rationi, dico quod non est verum, circa quas prohibeatur aliquis operari. Et cum dicitur: timor et cetera sunt passiones contrarie rationi, dico quod circa timorem in periculis sustinendis ratio non prohibet aliquem operari, immo magis vult confirmare ipsum in istis periculis sustinendis; etiam ira non est passio contraria rationi circa quam ratio prohibet operari: quia in irato est aliquod principium rationis, inquantum propter apparentem despectum sibi factum vult se vindicare; sed in vehementibus delectationibus gustus et tactus totaliter absorbetur ratio; etiam licet passio ire magis impetuose agat quam passiones secundum gustum et tactum, tamen non est eque connaturalis homini passio ire sicut passio concupiscentie secundum gustum et tactum; et ideo magis contrariantur rationi passiones secundum gustum et tactum quam passio ire.

Ad aliam. Cum dicitur: quedam sunt delectationes gustus et tactus humane, alie non humane, concedo. Et cum dicitur: circa delectationes non humanas non habet esse continentia, verum est, immo circa istas habet esse bestialitas. Et cum dicitur: ergo nec habebit esse circa delectationes humanas, dico quod non sequitur, quia continentia est bonum humanum, ideo habet esse circa delectationes humanas; sed circa delectationes non humanas habet esse bestialitas. Et cum dicitur: difficilius est resistere contra delectationes non humanas etc., falsum est, quia quasi ex natura humana homo resistit contra illas delectationes que non sunt humane.

<Qvestio 158>

Consequenter queritur vtrum continentia sit in concupiscibili sicut in subiecto vel in irascibili.

Arguitur quod sit in concupiscibili sicut in subiecto.

<1> Quia subiectum virtutis et obiectum eius debent proportionari; modo obiectum continentie sunt delectationes gustus et tactus; modo iste delectationes gustus et tactus pertinent ad concupiscibilem; ergo subiectum continentie est concupiscibilis.

PV²V³V⁴

---

56 sicut continentia V³ (sicut V⁴)] *om.* V² **66** absorbetur *coni. ex* V⁴] absolueretur V²V³ **4** subiectum *coni. ex sec.m.* P] materia *pr.m.* PV²V³V⁴

<2> Item. Continentia et incontinentia sunt circa idem; sed incontinentia est in concupiscibili sicut in subiecto, quia est circa delectationes gustus et tactus, iste autem delectationes gustus et tactus pertinent ad concupiscibilem; ergo continentia est in concupiscibili sicut in subiecto.

<3> Item. Continentia vel est in intellectu vel in voluntate vel in appetitu concupiscibili vel irascibili. Non est in ratione vel intellectu: quia tunc esset virtus intellectualis. Nec est in voluntate: quia continentia habet esse circa passiones, modo in voluntate nulla est passio. Nec est in appetitu irascibili: quia continentia est circa delectationes gustus et tactus; modo ille delectationes gustus et tactus non pertinent ad appetitum irascibilem, immo ad appetitum concupiscibilem. Relinquitur ergo quod sit in concupiscibili sicut in subiecto.

Oppositum arguitur. Quia in illo sicut in subiecto est continentia, cuius operationem dirigit; modo non dirigit operationem concupiscibilis, immo operationem voluntatis; ergo est in voluntate sicut in subiecto, et non in concupiscibili. Maior de se patet. Minor declaratur: quia concupiscibilis ita bene malas delectationes gustus et tactus appetit in continente sicut <in> incontinente.

Ad questionem dicendum quod continentia non est in ratione nec in concupiscibili vel irascibili sicut in subiecto, sed est in voluntate sicut in subiecto.

Quod autem non sit in ratione nec in concupiscibili hoc apparet: quia omnis habitus laudabilis existens in subiecto aliquo facit illud subiectum aliter se habere postquam habet illum habitum quam ante, quando erat sub vitio opposito illi habitui; modo continentia non facit concupiscibilem nec intellectum vel rationem aliter se habere post quam ante, quando erat sub incontinentia; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: et primo quod non faciat concupiscibilem aliter se habere quam quando erat sub incontinentia: quia concupiscibilis continentis appetit turpia et delectationes turpes sicut concupiscibilis incontinentis, vnde continens appetit delectationes prauas et turpes sicut incontinens. Item, sicut ratio continentis est recta et laudabilis, ita et ratio incontinentis, sicut dicit Philosophus in I huius, vnde dicit: *continentis et incontinentis rationem laudamus.*

Secundum declaratur, scilicet quod incontinentia sit in voluntate sicut in subiecto: quia differentia est inter continentiam et incontinentiam, siue inter continentem et incontinentem, ex parte electionis: quia continens vult et eligit operari secundum rationem et dimittit concupiscentiam; vnde quamuis vterque, tam continens quam incontinens, appetat turpia, tamen in hoc est differentia: quia continens vult sequi rationem et dimittere concupiscentiam, sed incontinens deuincitur a passione: sequitur enim passionem et dimittit

23 in] *suppl. ex* PV^4 **30** post quam V^2V^4] plus quam P primo V^3

24–25 dicendum…in subiecto] cf. *supra*, Introduzione, pp. 150ss. **36** I huius] *Eth. Nic.* I, 1102 b 14–15.

rationem; sic ergo differentia est inter continentiam et incontinentiam ex parte electionis; modo electio pertinet ad voluntatem, vt dicitur III huius; ergo continentia et incontinentia sunt in voluntate sicut in subiecto.

Sed notandum est quod continentia et temperantia sunt circa eandem materiam aliter et aliter se habentes: quia temperantia est circa delectationes gustus et tactus tanquam moderans illas delectationes, et ideo temperantia est in appetitu in quo moderat huius passiones; sed continentia est circa istas delectationes non tanquam moderans ipsas, sed tanquam eis resistens; modo resistens semper est alterum ab eo cui resistit; ideo continentia est in alio subiecto quam concupiscentia cui resistit.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: subiectum virtutis et obiectum debent proportionari, dicendum quod verum est in habitu qui se habet sicut moderans passiones, sed in habitu qui est resistens non oportet; modo continentia non est circa passiones sicut moderans passiones, sed sicut eis resistens; ideo non oportet quod continentia pertineat ad concupiscibile.

Ad aliam. Cum dicitur: continentia et incontinentia sunt circa idem, concedo. Et cum dicitur: incontinentia est in concupiscibili, falsum est, immo est in voluntate sicut continentia; verumptamen est in voluntate in respectu ad delectationes que sunt in concupiscibili vt in subiecto.

Ad aliam. Cum dicitur: aut est in intellectu aut in voluntate etc., dico quod habet esse in voluntate. Et cum dicitur: continentia est circa passiones, verum est, tamen non est circa passiones tanquam eas moderans, sed sicut eis resistens; modo tale non oportet quod sit in eodem subiecto in quo sunt passiones; et ideo quamuis continentia sit in voluntate, non oportet quod passiones sint in voluntate.

<Qvestio 159>

Consequenter queritur vtrum habens scientiam rectam possit incontinenter agere.

Arguitur quod non.

<1> Quia aliquis non agit voluntarie nisi illud quod appetitur ab ipso; modo illud quod appetitur ab aliquo, appetitur sub ratione boni; ergo illud quod aliquis agit est apprehensum ab eo sub ratione boni; ergo quando aliquis fornicatur cum aliqua muliere, istud apparet sibi bonum; modo dum hoc appre-

PV²V³

49 habentes *coni. ex* P] habentem V²V³ (*aliter* V⁴)

46 III huius] *Eth. Nic.* III, 1111 b 6–8.

hendit sub ratione boni non habet scientiam rectam; ergo incontinenter agens non habet scientiam rectam.

<2> Item. Philosophus dicit quod aliquis non agit preter optimum nisi per ignorantiam; modo incontinens agit preter optimum; ergo incontinens agit per ignorantiam; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod aliquis habens rectam scientiam operatur praua et mala propter concupiscentiam et delectationes.

Dico ad questionem ponendo triplicem distinctionem scientie: aut enim accipitur scientia de aliquo in vniuersali vel in particulari; secundo potest accipi scientia vel in actu vel in habitu; tertio modo potest sumi vel in habitu soluto vel in habitu ligato.

Tunc dico tria ad questionem. Primum est quod habens scientiam rectam in vniuersali et in particulari, et hoc secundum actum, non potest incontinenter agere. Secundo dico quod ille qui habet scientiam in vniuersali et in particulari secundum habitum non ligatum non potest incontinenter agere. Tertio dico quod ille qui habet scientiam rectam in vniuersali tantum vel etiam in habitu ligato potest incontinenter agere.

Primum declaratur sic: quia aliquis non potest errare circa operationes, qui non errat circa principia per se et sufficenetia operationum; modo ille qui habet scientiam rectam in vniuersali et in particulari non errat circa principia operationum, quia principium omnium operationum est opinio particularis applicata sub vniuersali, et ideo talis non potest errare circa operationes nec per consequens incontinenter agere.

Secundum declaratur: quia ille habet habitum non ligatum qui potest exire in actum cum voluerit; modo agens incontinenter propter ipsam concupiscentiam et passiones non potest exire in actum sciendi cum voluerit secundum habitum quem habet, quia sicut Philosophus dicit, incontinentes assimilantur vinolentis vel ebriis; quia sicut dicit ibi Eustratius, sicut caput ebriorum grauatur euaporatione vini ita quod non possunt recta fantasmata habere, immo eorum fantasmata obnebulata sunt, ita intellectus alicuius propter fortem motum concupiscentie est ligatus ita quod non potest exire in actum cum voluerit secundum habitum quem habet; ergo ille qui habet scientiam rectam in vniuersali et particulari secundum habitum non ligatum non agit incontinenter.

35 vinolentis *coni. ex* P (*cf. Arist., 1147 a 14*)] violentis V^2V^3

10 Philosophus] cf. *Eth. Nic.* VII, 1145 b 26–27, ubi vero refert Arist. sententiam Socratis. **13** Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1146 b 31–1147 b 19. **15** triplicem distinctionem scientie] cf. *Eth. Nic.* VII, 1146 b 31–1147 a 14; et Thomas, *Sent. lib. Eth.* VII, 3 (ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 391–92, uu. 126–93). **31–32** exire… voluerit] cf. *supra*, qu. 51. u, 9 cum adn. **35** Eustratius] Anon., *Interpr.* VII, 5 (ed. Mercken t. III, pp. 28–29, uu. 14–26).

Tertium declaratur: quia propter motum passionis et concupiscentie, quantumcumque aliquis in vniuersali cognoscat quod malum est fornicari, tamen concupiscentia dicet sibi: cum ista muliere est fornicandum, et mouebit ipsum ad fornicandum siue incontinenter agendum, quia particularia plus mouent quam vniuersalia, vnde ista particularis, que dicit quod cum ista muliere est fornicandum, est contraria maiori vniuersali que dicit quod fornicari est malum. Verumptamen ille qui sic propter concupiscentiam mouetur non aduertit ad hoc nec inducit eam sub maiori, et quia non aduertit ad relationem minoris ad maiorem, ideo fornicabitur et amittet vsum rationis, nec operabitur secundum rectum vsum rationis quamuis habeat rationem rectam in vniuersali; vnde iste decidet a sua vera opinione, quia circa ista contingentia particulaira que possunt aliter se habere de facili potest aliquis decidere a sua opinione, ita quod poterit decidere a scientia non solum in particulari, immo etiam in vniuersali, quia qua ratione dicet quod fornicandum est cum ista muliere, pari ratione dicet quod bonum est fornicari cum illa et sic de aliis, et sic dicet quod fornicari non est malum.

Sed notandum est quod aliquis diceret quod nos videmus quod incontinentes dicunt quod non solum malum est in vniuersali fornicari, immo etiam in particulari dicunt quod non est fornicandum cum ista mulire nec cum illa, ergo incontinenter agens habet scientiam rectam non solum in vniuersali, immo etiam in particulari; Philosophus dicit quod isti qui sic dicunt similes sunt illis qui loquuntur sermones Empedoclis et tamen nihil de sermonibus eius intelligunt, ita etiam isti loquuntur de moribus istis et tamen nihil intelligunt quid dicunt; et exponit Auerroys: verum est, dicit ipse, quod per hoc quod sic dicunt non sunt meliorum operatiui.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: aliquis non agit voluntarie nisi illud quod appetit, concedatur. Et cum dicitur: illud quod appetitur, appetitur sub ratione boni, concedo. Et cum dicitur: illud quod aliquis incontinens agit est apprehensum ab eo sub ratione boni, verum est, in hora in qua illud agit. Et cum dicitur: quando ergo aliquis fornicatur cum aliqua muliere apparet sibi istud bonum, verum est, in hora qua fornicatur. Et cum dicitur quod tunc non habet rectam scientiam, verum est in particulari, tamen bene potest habere rectam scientiam in vniuersali vel in habitu ligato, ita quod secundum illud habitum actu non consideret.

Ad aliam. Cum dicitur: aliquis non agit preter optimum vel incontinenter nisi per ignorantiam, verum est, nisi per ignorantiam in particulari, vnde sicut scientia est multiplex, et in vniuersali et in particulari etc., sic et ignorantia.

51 rectum vsum V^3] *inv.* P (rectum *om.* V^2) **66** operatiui *coni. ex* P] operatiui (?) V^2V^3

62 Philosophus] *Eth. Nic.* VII, 1147 b 9–12. **65** Auerroys] loc. non inuentum.

<Liber X>

<Qvestio 160>

Circa X librum Ethicorum, quia hic agitur de delectatione, ideo queratur vtrum spectet ad X librum determinare de delectatione.

Videtur quod non.

<1> Quia quod spectat ad VII librum Ethicorum non pertinet ad X; sed determinare de delectatione spectat ad VII librum; quare non spectat ad X. Minor declaratur: quia in VII determinatur de continentia et incontinentia que sunt delectationes quedam.

<2> Item. Circa quod est vita humana et ad quod ordinatur vita humana tanquam ad finem distincta debent esse; modo vita humana est circa delectationes et tristitias, et in isto X agitur de fine ad quem ordinatur vita humana, scilicet de felicitate; ergo in isto libro non debet determinari de delectationibus.

<3> Item. In isto libro determinatur de fine virtutum intellectualium, scilicet de felicitate que est finis earum; in aliis libris determinatum est de aliis virtutibus moralibus et de fine earum, scilicet de delectatione que est finis virtutum moralium; ergo ibi non debet agi de delectatione.

Oppositum apparet per Philosophum in principio istius X.

Dicendum est quod ad istam scientiam moralem spectat determinare de delectatione. Secundo dico quod specialiter ad istum X spectat agere de ipsa.

Primum declaratur sic: quia illud spectat ad scientiam moralem, circa quod consistit tota vita humana; circa delectationes et tristitias consistit tota vita humana; quare etc. Maior probatur sic: quia scientia moralis est circa operabilia humana; modo tota vita humana consistit in operationibus humanis. Minor de se patet.

Item. Illud quod prestat inclinationem magnam ad virtutem et facit magnam differentiam vite humane pertinet ad scientiam moralem; delectationes sunt huiusmodi, quia augent cognatum, vt dicitur hic, et ideo prestant

PV²V³

26 cognatum *coni.* (*cf. app. fontium*)] conatum P ornatum V²V³

10 in isto X] *Eth. Nic.* X, 1176 a 30–1179 a 32. **16** in principio istius X] *Eth. Nic.* X, 1172 a 19–20. **26** hic] *Eth. Nic.* III, 1119 b 9: «Et concupiscencie operacio, augent cognatum».

<inclinationem> magnam <ad> virtutem; faciunt etiam magnam differentiam vite humane, quia qui agit virtuose agit cum delectatione, et quando aliquis agit cum delectatione numquam grauatur, immo placet sibi multum actio sua; quare etc.

Secundum declaratur, scilicet quod agere de delectatione spectat specialiter ad istum librum: quia in isto libro agitur de felicitate; modo ad felicitatem consequitur necessario maxima delectatio; ergo etc. Maior patet. Minor declaratur: quia in felicitate coniungitur maximum conueniens intellectui humano; modo ex coniunctione maximi conuenientis cum conuenienti causatur maxima delectatio; ergo ex felicitate coniuncta cum intellectu humano causatur maxima delectatio; et quia hic agitur de felicitate, conueniens fuit quod etiam ageretur hic de delectatione que consequitur ad ipsam.

Item. Propter aliud agit hic Philosophus de delectatione: quia apud quosdam erat dubium vtrum delectatio esset finis omnium virtutum, quia quidam ponebant quod sic, alii oppositum; modo illud quod est dubitabile circa finem vite humane pertinet ad scientiam que agit de fine vite humane, et quia hic agitur de fine vite humane, que est felicitas, ideo oportuit agere hic de delectatione ad remouendum illud dubium supradictum.

Ad rationes intelligendum primo quod delectationes sunt duplices, scilicet sensuales et intellectuales; et secundo notandum quod delectationes possunt considerari principaliter et secundario modo.

Cum dicitur: quod spectat ad VII librum non spectat ad X, verum est, eodem modo; modo agere de delectatione pertinet ad VII, verum est, agere de delectationibus sensualibus pertinet ad ipsum, sed ad istum pertinet agere de delectationibus intellectualibus. Item, in VII non agitur principaliter de delectationibus principalibus, sed primo agitur ibi de continentia, ex consequenti autem de principalibus; sed ad istum librum magis specialiter spectat agere de delectationibus principalibus, scilicet de intellectualibus.

Ad aliud. Maior concedatur. Et conclusio male procedit: immo debet concludi quod delectationes et felicitates non sunt idem, et non debet concludi quod ad eandem scientiam non pertineat determinare de ipsis, et quia male concluditur, ideo non valet ratio.

Ad aliud. Dicendum quod delectatio non est finis virtutum, sed felicitas est finis earum et operatio secundum illas virtutes est finis earum; tamen verum est quod delectatio consequitur ad felicitatem et ad operationem virtutum propter coniunctionem conuenientis cum conuenienti, et ideo ratio non valuit.

27 inclinationem… ad] *suppl. ex sec.m.* P

35–36 ex coniunctione… delectatio] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **49–51** agere… intellectualibus] cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* X, 1 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 552, uu. 20–27).

<Qvestio 161>

Consequenter queritur vtrum omnis delectatio sit bona.

Videtur quod non.

<1> Quia quod impedit per se bonum est malum per se; delectatio est huiusmodi; quare delectatio est <per se> mala, et 'per se' presupponit 'de omni'; si ergo delectatio sit per se mala, ergo omnis delectatio est mala. Maior de se patet. Minor habetur VII huius, vbi dicitur quod delectationes impediunt prudentiam, que est per se bonum.

<2> Item. Illud quod fugiunt omnes virtuosi est per se malum; modo omnes virtuosi fugiunt delectationes; quare delectationes sunt per se male. Maior patet: quia virtuosi prosequuntur bonum, et ideo illud quod fugiunt non est bonum. Minor declaratur: quia virtuosi fugiunt delectationes, maxime delectationes gustus et tactus; quare etc.

Oppositum dicit Eudoxus, et arguitur ratione sua: illud quod appetitur ab omnibus rationalibus et irrationalibus est bonum per se; delectationes ab omnibus appetuntur, vt patet de se; quare delectationes sunt bone per se. Maior manifesta est: quia non potest esse peccatum et error in omni appetitu, secundum quod dicit Philosophus in littera, qui reprehendit platonicos eo quod destruebant rationem Eudoxi que probabat quod delectatio esset bona eo quod omnia ipsam appetunt, vnde dicit: *interimens autem hanc fidem*, scilicet quod illud sit bonum quod omnia appetunt, *non omnino credibiliora dicit*.

Intelligendum quod quidam crediderunt omnem delectationem esse malam, quia non crediderunt aliquas delectationes esse nisi delectationes sensuales, et quia delectationes sensuales sunt male eo quod impediunt rationem, ideo dicebant omnem delectationem esse malam.

Quod autem delectationes sensuales impediant et perturbent rationem, hoc apparet sic: quia delectationes sensuales, et precipue vehementes, faciunt transmutationem corporalem, et ex transmutatione corporali sequitur transmutatio fantasie, et cum intellectus non possit exercere operationem suam sine fantasia, sequitur quod perturbatur et impeditur ad perturbationem et per transmutationem fantasie; et ideo sequitur quod delectationes sensuales sunt male; et isti erant persuasi aliquali ratione, vt dicit Philosophus, quia delectationes sensuales solas ponebant esse, et ille perturbant intellectum, et quod perturbat intellectum est malum; quare etc.

PV²V³

4 per se] *suppl. ex* P

6 VII huius] cf. *supra*, qu. 30, u. 6 cum adn. **13** Eudoxus] cf. *Eth. Nic.* X, 1172 b 9–15. **17** in littera] *Eth. Nic.* X, 1172 b 35–1173 a 5. **19–20** interimens… dicit] *Eth. Nic.* X, 1173 a 1–2. **31** Philosophus] cf. Thomas, Ia IIae, 34, 1, resp.

Aliqui ponebant omnem delectationem esse malam non quia omnis sit mala, quia etiam isti qui ponebant omnem delectationem esse malam sciebant bene quod non omnis delectatio est mala, sed propter hoc enuntiabant delectationem omnem esse de genere prauorum, secundum quod dicit Philosophus in littera: vt retraherent homines ab omni delectatione, vt ex hoc melius essent ad vitam nostram, quia ex hoc existimabant melius esse ad vitam nostram si possent homines retrahi ab omnibus delectationibus, quia existimabant homines citius venire ad medium sic fugiendo omnes delectationes. Sed Philosophus reprobat istam viam, quia in agibilibus magis mouent opera quam sermones, vnde Philosophus in isto <X> dicit: *in actionibus et passionibus* humanis *sermones minus sunt credibiles operibus*, et est verbum notabile; et ideo cum tales predicent omnem delectationem esse fugiendam et faciunt contrarium, magis mouent homines ad prosequendum delectationes quam ad fugiendum, quia vt dicit expresse Philosophus, qui vituperat delectationem omnem et videtur appetere aliquam, magis videtur inclinare homines ad delectationem sequendam quam ad fugiendam, quia homines credunt simpliciter de omnibus delectationibus quod sint appetende et sequende, sicut est illa quam vident appetere illum qui vituperat delectationem, eo quod homines nesciunt distinguere inter delectationes bonas et malas; et ideo tales homines magis prouocant alios ad <prosequendum> delectationes quam ad fugiendum eas.

Ex hiis dico ad questionem quod non non omnis delectatio est bona, sed quedam bona et quedam mala.

Et hoc apparet primo sic: quia delectatio est quietatio appetitus in bono adepto, et ideo secundum distinctionem boni adepti distinguitur delectatio. Modo quoddam est bonum simpliciter et aliud est bonum apparens tantum, et ideo quedam erunt delectationes bone simpliciter, quedam autem non bone simpliciter sed apparentes tantum bone, sicut ille delectationes que sunt de bono apparenti adepto quod non est bonum simpliciter nisi secundum quid, et alie erunt delectationes bone simpliciter, que sunt de bono simpliciter adepto; quare quedam sunt bone et quedam alie male.

Item. Delectatio sequitur operationem, et ideo secundum distinctionem operationum distinguuntur delectationes; modo quedam sunt operationes bone, sicut ille que fiunt secundum rationem, et quedam male, sicut ille que fiunt preter rationem; quare delectationes quedam erunt bone et quedam male.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: quod impedit per se bonum est malum, verum est. Ad minorem dicendum quod non omnes delectationes

43 X] *suppl. ex sec.m.* P **47** delectationem omnem V^2V^3] *inv.* P **53** prosequendum] *suppl. ex* P

37–38 in littera] *Eth. Nic.* X, 1172 a 29–33. **43–44** in actionibus… operibus] *Eth. Nic.* X, 1172 a 34–35. **47** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1172 a 33–b 7. **64–65** secundum… delectationes] cf. *infra*, qu. 167.

impediunt prudentiam, sicut delectationes intellectuales, immo tales consequuntur ad prudentiam, nec etiam delectationes sensuales qualescumque impediunt prudentiam nisi sint vehementes, sed si sint vehementes perturbant intellectum per modum qui dictus est, et perturbato intellectu, perturbatur prudentia.

Ad aliam rationem. Dico ad minorem quod virtuosi non omnes delectationes sensuales fugiunt nisi sint excellentes; et ideo ratio non valet.

Ad rationem Eudoxi potest dici quod verum est quod illud quod omnia appetunt secundum rectam rationem est per se bonum, si autem appeteretur preter rectam rationem, tunc non esset per se bonum, et isto modo debet intelligi. Sic ad illud.

<Qvestio 162>

Consequenter queritur vtrum omnis delectatio sit per se bona.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod per se terminat appetitum est per se bonum; sed omnis delectatio per se terminat appetitum; ideo etc. Maior apparet: quia nihil terminat appetitum nisi per se bonum. Minor apparet per Philosophum, qui dicit quod omnia, tam rationalia quam irrationalia, appetunt delectationem.

<2> Item. Sicut apparet I huius, triplex est bonum, scilicet bonum delectabile, bonum vtile et bonum honestum; quod ergo per se est sub genere boni delectabilis est per se bonum; sed delectatio est sub genere boni delectabilis; ideo etc.

Oppositum arguitur. Quia sicut dictum fuit in alia questione, ille delectationes non sunt bone que sunt corruptiue per se boni; modo quedam delectationes sunt per se corruptiue boni, sicut operum prudentie, vt apparet VII huius, et ista opera sunt per se bona vel simpliciter vel secundum quid; ideo etc.

Dico duo ad questionem. Primo quod omnis delectatio est bona, vel simpliciter vel secundum quid. Secundo dico quod non omnis delectatio est bona simpliciter, licet sit bona secundum quid.

PV²V³

---

70 sicut *coni.*] scilicet P sed V²V³ **70** immo *coni. ex* P] ideo V²V³

---

5 per Philosophum] cf. *supra*, qu. 161, uu. 13–20 cum adn. **7** I huius] re uera *Eth. Nic.* II, 1104 b 31: «bono, conferente, delectabili»; et *Eth. Nic.* VIII, 1155 b 18–19; cf. Thomas, *Sent. lib. Eth.* I, 5 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 18, uu. 67–69): «Bonum autem in tria dividitur, scilicet in utile, delectabile et honestum»; cf. etiam II, 3 (*ibid.*, p. 85, uu. 136–38); VIII, 2 (ed. Leon. t. XLVII.2, pp. 445–46, uu. 16–24). **11** in alia questione] cf. *supra*, qu. 161, uu. 68–74. **13** VII huius] cf. *supra*, qu. 30, u. 6 cum adn.

Primum declaratur sic: quia omnis appetitus habet ferri in bonum vel simpliciter vel secundum quid, quia bonum simpliciter vel apparens bonum terminat appetitum; modo omnis delectatio terminat appetitum; ergo omnis delectatio est bona simpliciter vel secundum quid. Maior patet: quia appetitus non desiderat aliquid nisi bonum vel simpliciter vel apparens. Minor patet: quia omnis delectatio, quecumque sit, ab aliquibus appetitur.

Secundum declaratur, scilicet quod non omnis delectatio sit simpliciter bona: quia delectationes sortiuntur bonitatem ex operationibus in quibus est delectatio; modo quedam operationes in quibus sunt delectationes sunt bone et quedam sunt male; ergo sic erit in delectationibus, quod quedam erunt simpliciter bone et quedam male simpliciter.

Tunc ad rationes. Ad primam [cum dicitur]. Soluta est ex dictis. Cum dicitur: illud quod per se terminat appetitum est per se bonum, dicendum quod non oportet quod sit simpliciter bonum, sed sufficit quod sit apparens bonum, et tale potest esse simpliciter malum.

Ad aliam. Cum dicitur quod triplex est bonum, scilicet delectabile et vtile et honestum, verum est, sed bonum delectabile non oportet quod sit semper bonum simpliciter, immo aliquando est bonum secundum quid et diminute.

<Qvestio 163>

Consequenter queritur vtrum delectatio sit optimum.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod appetitur in infinitum est optimum; delectatio appetitur in infinitum; ideo etc. Maior patet: quia propter hoc dicitur quod finis est optimus, quia eius appetitus est in infinitum. Minor apparet: quia post quamlibet delectationem, adhuc aliquis appetit aliam delectationem.

<2> Item. Hoc arguitur ratione Eudoxi: quia illud quod appetitur sui gratia et non gratia alterius est optimum; delectationes appetuntur sui gratia et non gratia alterius; ideo etc. Maior patet: quia bonum quod est propter se et nullius alterius gratia videtur esse optimum. Minor apparet per Philosophum: dicit enim quod si ab aliquo queratur quare quereret delectationes, non responderet propter aliquid aliud, immo propter seipsas.

PV²V³

25 sortiuntur… operationibus *coni. ex sec.m.* P (secundum bonitates *ante* operationibus *scr. sed exp.* P)] sumunt bonitatem operationum V² sumunt bonitatem secundum bonitatem operationum V³ **29** cum dicitur PV²V³ (etc. *add.* P)] *secl.*

25–27 delectationes… male] cf. *Eth. Nic.* X, 1175 b 24–28. **7** ratione Eudoxi] cf. *Eth. Nic.* X, 1172 b 9–20. **10** per Philosophum] *Eth. Nic.* X, 1172 b 20–23.

Oppositum arguitur per vnam de rationibus Platonis: quia illud quod coniunctum alteri bono fit eligibilius quam secundum se esset, non est optimum; modo delectatio coniuncta alteri bono fit eligibilior quam secundum se accepta; ideo etc. Maior patet: quia bonum optimum per additionem cuiuslibet alterius boni non est magis eligibile. Minor patet: quia iustitia cum delectatione facit eam magis eligibilem.

Dicendum ad questionem premittendo quid est delectatio et eius distinctionem.

Primo sciendum est quod delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti in operatione cum cognitione eiusdem, sicut vult Commentator II De Anima; etiam hoc vult Albertus et omnes expositores; ex hoc ergo apparet quid est delectatio: quia delectatio est quietatio appetitus in aliquo bono adepto conuenienti ipsi qui adipiscitur.

Secundo est intelligendum quod, quia delectatio consequitur operationem, quod operationes humane sunt triplices: quedam sunt supreme, alie sunt infime et alie sunt medio modo se habentes. Operationes supreme humane sunt operationes intellectus; alie sunt operationes anime vegetatiue, que sunt infime in homine, et iste non sunt cognitiones, et delectationes consequentes istas operationes non sunt cognoscitiue sed naturales; alie sunt operationes medie, que sunt ipsorum sensuum, et delectationes consequentes istas non sunt optime, immo istis delectationibus est dare meliores, sicut est dare meliores operationes illis quas consequuntur. Sed de istis delectationibus que sunt secundum intellectum vtrum sint optime est dubium.

Propter quod sciendum est quod ad operationem intellectus consequitur delectatio; sicut ergo distinguuntur operationes intellectus, sic distinguuntur delectationes intellectus. Modo quedam operatio intellectus est, que est optima in genere operationum intellectus, et ista est respectu optimi intelligibilis siue prime cause; ergo delectatio que est in intellectione prime cause est suprema delectatio que est inter delectationes humanas, et ita est ibi dare optimam delectationem.

Sed si queras vtrum delectatio sit optima in genere humanorum bonorum, dico quod non.

Quia illud quod est optimum in genere bonorum humanorum non dependet in bonitate ex aliquo alio quod spectat ad bonum humanum; modo talis delectatio que est in apprehensione primi intelligibilis dependet in bonitate ex

13 per vnam de rationibus Platonis V^3] per rationem Platonis rationes vna de rationibus Platonis fuit (per rationem *del.*) P per rationes Platonis vnam de rationibus Platonis V^2 **19** premittendo V^2] pretermittendo V^3 preintelligendo P

13–16 illud quod coniunctum… etc.] cf. *Eth. Nic.* X, 1172 b 26–32. **22–23** Commentator… expositores] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn.

aliquo alio quod est bonum humanum, quia eius bonitas est ex bonitate operationis quam consequitur; ergo delectatio ista secundum intellectionem non est optima inter bona humana, et ideo Philosophus vult quod felicitas, que est bonum optimum in genere humanorum bonorum, consistit in operatione secundum intellectum in speculatione primi intelligibilis, et non in delectatione que est in ista speculatione; tamen ista delectatio que consequitur operationem intellectus, que est respectu primi intelligibilis, potest dici optima in genere delectationum. Alia est operatio intellectus intelligendo ista entia inferiora, que non est optima; et per consequens est alia delectatio consequens istam operationem, que delectatio non est optima in genere delectationum.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod appetitur in infinitum est optimum, dico quod appetitus alicuius potest esse in infinitum dupliciter: vno modo propter eius perfectionem, quia est summe perfectum, et de tali verum est quod cuius appetitus vadit in infinitum est optimum, et sic appetitus finis est in infinitum. Alio modo appetitus alicuius est in infinitum propter eius imperfectionem, quia propter eius imperfectionem quodcumque habitum non potest satiare appetitum, et sic appetitus pecuniarum est in infinitum; modo isto modo appetitus delectationum vadit in infinitum. Vel potest negari minor: quando dicitur quod delectationes appetuntur in infinitum, falsum est, immo habita delectatione que est in speculatione primi intelligibilis, quietatur appetitus.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod appetitur gratia sui et non alterius est optimum, dico quod verum est si propter se appetatur et nullo modo gratia alterius. Et cum dicitur: delectationes sunt huiusmodi, falsum est. Et cum dicitur: Philosophus hoc dicit, dicendum quod ipse non dicit hoc secundum opinionem propriam, immo secundum opinionem Eudoxi, qui ponebat delectationes esse optimas: nam secundum veritatem non appetuntur propter se, immo propter continuationem operationum.

<Qvestio 164>

Consequenter queritur vtrum delectatio sit motus.

Arguitur [primo] quod sic.

<1> Quia illud quod acquiritur per motum, dum est in motu, est motus, quia motus est forma fluens; sed delectatio acquiritur per motum, quia per operationem; ergo delectatio est motus.

PV²V³

2 primo PV²V³] *secl.*

50 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–1178 b 32. **4** motus…fluens] cf. adn. ad Albertum, *Physica*, III, I, 3, ed. Colon. t. IV.1, p. 152, uu. 61–62.

<2> Item. Delectari est fieri; ergo delectatio est factio; et per consequens delectatio est motus.

<3> Item. Illud quod est actus entis in potentia secundum quod in potentia est motus; modo delectatio est huiusmodi, quia aliquis est in potentia ad delectationem, et sic delectatio est actus entis in potentia secundum quod in potentia; ideo etc.

<4> Item. Illud cuius esse habet esse in tempore est motus; modo esse et fieri delectationis est in tempore; ideo etc. Minor declaratur: quia dicimus de homine quod delectatur in presenti et delectatus fuit et delectabitur.

In oppositum est Philosophus.

Dico ad questionem quod delectatio non est motus.

Quia illud quod est actus maxime perfecti non est motus; delectatio est huiusmodi; ideo etc. Maior apparet: quia motus est actus [eius] entis in potentia secundum quod in potentia. Minor patet: quia delectatio non est aliud nisi quidam affectus ipsius appetitus circa aliquam operationem conuenientem, vnde delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti cum cognitione eiusdem; tunc ergo omnis delectatio sequitur aliquid ratione operationis, quia ratione cognitionis; modo operatio est alicuius entis perfecti, quia cum aliquid est in operatione, tunc est in vltima eius perfectione; ergo delectatio est actus eius quod est in vltima sua perfectione, et sic est actus maxime perfecti.

Item. Illud quod est in indiuisibili non est motus; sed delectatio est in indiuisibili, ita quod non spectat tempus ad sui perfectionem; ideo etc. Maior patet: quia omnis motus est in tempore. Minor apparet: quia in quolibet nunc temporis fit coniunctio conuenientis cum conuenienti cum cognitione eiusdem, quia cognitio fit in instanti.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: illud quod acquiritur per motum est motus, dico quod illud quod acquiritur per se et immediate per motum dum est in motu est motus, sed illud quod non acquiritur per se et immediate per motum, non oportet quod istud sit motus; modo delectatio non acquiritur immediate et per se per motum, quia primo acquiritur per motum formam et postea ad formam sequitur operatio et ad operationem sequitur delectatio, et ita non acquiritur delectatio per motum immediate.

Ad aliam. Cum dicitur: delectari est fieri etc., dico quod delectari proprie non est fieri, quia licet significetur per modum motus et fieri non tamen est fieri sed magis esse, quia est actus perfectus, non actus imperfectus.

18 eius V^2V^3] *secl. cum* P

15 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1173 a 29–b 4. **18–19** motus… potentia] cf. Arist., *Phys.* III, 201 a 9–11. **21–22** delectatio… eiusdem] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est actus entis in potentia est motus, verum est si sit actus entis in potentia secundum quod in potentia. Et cum dicitur: delectatio est huiusmodi, falsum est, immo est actus entis perfecti, quia est consequens operationem, que debetur alicui enti in actu perfecto. Et cum dicitur: aliquis est in potentia vt delectetur, dico quod aliquis non est in potentia per se et immediate ad delectationem, sed magis est in potentia ad formam, et postea ad operationem consequentem illam formam, et demum est in potentia ad delectationem, quia delectatio sibi debetur vt est operans, et tunc est in actu, non solum in actu primo, sed in actu secundo.

Ad aliam. Cum dicitur: illud cuius esse habet esse in tempore est motus, dico quod illud cuius fieri et esse habet esse in tempore [et esse] non oportet quod sit motus, sed si fieri eius sit in tempore, illud fieri est motus; sicut licet esse hominis sit in tempore, tamen homo non est motus, sed illud fieri quod est in tempore est motus. Et cum dicitur: delectatio acquiritur in tempore, falsum est, quia licet habeat esse in tempore quantum ad illud esse quod habet in subiecto, tamen eius essentia in indiuisibili consistit, sicut licet esse hominis mensuretur tempore, tamen essentia hominis in quolibet nunc temporis est perfecta.

<Qvestio 165>

Consequenter queritur vtrum delectatio sit in tempore.

Arguitur quod sic.

<1> Quia illud quod est in re temporali est in tempore; sed delectatio est in re temporali; ideo etc. Maior patet: quia sicut illud quod est in eterno est in eternitate, ita illud quod est in temporali est in tempore. Minor apparet: quia delectatio est in animali, et animal est res temporalis.

<2> Item. Sicut apparet IV Phisicorum, esse in tempore est mensurari tempore; illud autem mensuratur tempore, quod exceditur a tempore ad vtrumque extremum. Tunc arguo: illud quod exceditur a tempore habet mensurari tempore et est in tempore; modo delectatio exceditur a tempore quantum ad vtrumque eius extremum, quia ante delectationem est tempus et post ipsam etiam est tempus; ergo delectatio mensuratur tempore, et per consequens est in tempore.

<3> Item. Omne velocius et tardius est in tempore, quia secundum Philosophum VI Phisicorum, velocius et tardius tempore terminantur; modo delecta-

PV²V³

45 que PV³] ergo V² **46** aliquis *coni.*] aliquid PV²V³ **52** et esse *pr.m.* PV²V³] *secl. cum sec.m.* P **57** mensuretur *coni. ex* P] mensuratur V²V³

7 IV Phisicorum] *Phys.* IV, 221 a 4–5. **15** VI Phisicorum] *Phys.* VI, 232 b 20–24.

tio est velocior et tardior, quia dicimus delectatum esse quandoque velocius et quandoque tardius; ideo etc.

<4> Item. Quies est in tempore non obstante quod sit in termino a quo motus; ergo a simili delectatio est in tempore non obstante quod sit in termino a quo motus.

<5> Item. Alie passiones anime, sicut ira et consimiles, sunt in tempore; ergo per locum a simili delectatio est in tempore.

In oppositum est Philosohus, qui dicit quod delectatio non est in tempore.

Dico duo ad questionem premittendo quod aliquid est in tempore dupliciter: vel per se vel per accidens; adhuc per se aliquid est in tempore dupliciter: vel per se et primo, vel per se non tamen primo. Tunc dico quod delectatio non est per se in tempore. Secundo dico quod per accidens potest dici esse in tempore.

Primum declaratur sic: quia illud dicitur esse per se in tempore quod habet esse secundum prius et posterius et habet esse successiuum; modo delectatio non habet esse successiuum, immo tota simul est in quolibet nunc temporis; ideo etc. Maior patet: quia tempus, quod est mensura successiua, debet esse mensura successiuorum, quia mensura est vnigenea mensurato; quare etc.

Item. Secundum declaratur, scilicet quod delectatio sit in tempore per accidens. Sed est intelligendum quod delectatio non est eodem modo in tempore per accidens sicut quies: quia quies est in tempore per accidens quia non primo: est enim in tempore propter hoc quia est eius quod est aptum moueri et quando aptum natum est moueri, et quia motus est in tempore, ideo et quies est in tempore; sed delectatio non est sic in tempore, quia delectatio consequitur adeptum esse forme; modo adeptum esse forme est in instanti, licet adeptio forme possit esse in tempore; ideo delectatio est in instanti per se et ideo non est in tempore per accidens sicut quies, sed per accidens est in tempore ratione subiecti in quo existit, quod in aliquo tempore permanet et est mutabile. Vnde intelligendum est quod sicut forma ad quam est motus non est per se in tempore, immo mensuratur per se instanti, tamen permanentia eius in subiecto vel quies subiecti sub tali forma est in tempore, ita delectatio non est in tempore, immo in instanti; tamen quod aliquod subiectum permaneat in delectatione, istud potest esse in tempore, et sic per accidens est in tempore ratione subiecti.

Tunc ad rationes. Ad primam. Quando dicitur: illud quod est in re temporali est in tempore, ista ratio sua via procedit, quia volo quod delectatio per accidens, ratione rei temporalis in qua existit, sit in tempore. Vel potest negari maior: vnde non oportet quod omne illud quod est in re temporali sit in tempore,

51 qua *coni. ex* P] quo V^2V^3

23 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1174 a 14–b 9. **33** mensura…mensurato] cf. *supra*, qu. 121, u. 7 cum adn.

sed quod est in re temporali secundum esse successiuum, tale est in tempore; sed quod est in re temporali totum simul, non oportet quod sit in tempore, sicut forma substantialis et etiam forme accidentales que sunt termini motus.

Ad aliam. Illud quod mensuratur a tempore habet esse in tempore, concedatur. Et cum dicitur: delectatio mensuratur a tempore, falsum est, immo habet esse in instanti. Et cum dicitur: quod exceditur a tempore etc., dico quod illud quod exceditur a tempore ad vtrumque extremum et habet successionem secundum prius et posterius in tempore illo, istud est in tempore, vnde ad hoc quod aliquid sit in tempore non sufficit quod ante illud et post sit tempus, sed requiritur quod habeat successionem in illo tempore, quia si sufficeret quod ante aliquid esset tempus et post ad hoc quod esset in tempore, tunc substantie corruptibiles essent in tempore secundum id quod sunt etiam, quod tamen falsum est, quia licet iste substantie secundum suum esse successiuum mensurantur tempore, tamen secundum illud quod sunt non sunt in tempore, sicut homo et consimilia.

Ad aliam. Cum dicitur: omne velocius et tardius habet esse in tempore, dico quod velocius et tardius proprie accepta habent esse in tempore. Et cum dicitur: delectatio est velocior et tardior, falsum est, quia licet permanentia delectationis in comparatione ad subiectum diutius sit in vno subiecto quam alia delectatio, tamen essentia delectationis non fit velocius et tardius, quia habet esse in instanti, licet etiam transmutatio subiecti ad operationem ad quam consequitur delectatio sit tardior et velocior, tamen delectatio proprie non est velocior et tardior. Et quando dicitur quod dicimus delectatum esse quandoque velocius et quandoque tardius, dico quod si accipiatur quantum ad essentiam delectationis absolute, falsum est, si autem accipiatur per comparationem ad subiectum, secundum quod vnum subiectum prius adipiscitur aliquam delectationem quam alterum, sic vnus delectatur velocius quam alter.

Ad aliam. Cum dicitur: quies est in tempore etc., verum est, quia est priuatio motus et priuatio est subiecti apti nati; quia ergo quies est in mobili apto nato ad mouendum, motus est in tempore, ideo et quies est in tempore, non eque per se sicut motus; sed sic non est de delectatione, quia delectatio est sicut quedam perfectio operationis que tota simul habet esse, nec est motus nec subiecti motus secundum quod aptum est moueri; ideo non est simile de delectatione et de quiete.

Ad aliam. Cum dicitur: alie passiones anime sunt in tempore sicut ira etc., dico quod non est simile de delectatione et de aliis passionibus anime, quia alie passiones anime habent esse in acquisitione et in motu, et ideo sunt successiue, sed delectatio aduenit post motum et simul tota, vnde est in adepto esse et non

79 delectatur *coni. ex sec.m.* P] delectatus *pr.m.* PV^2V^3 **81** subiecti *coni. ex* P] ibi V^2V^3

90 simul tota] cf. *supra*, qu. 30, u. 35 cum adn.

in adeptione, ideo non est simile de ista sicut de aliis.

<Qvestio 166>

Consequenter queritur vtrum delectatio sit passio.

Arguitur quod non.

<1> Quia passio consistit in quodam moueri; sed delectatio non est moueri; ideo etc. Maior apparet: quia I De generatione dicitur quod pati est moueri. Minor apparet ex dictis.

<2> Item. Delectatio est quedam perfectio, vt dicit Philosophus; sed nulla passio est perfectio, quia quod patitur magis est imperfectum, quia est ens in potentia, et tale est quid imperfectum; ergo delectatio non est passio.

In oppositum est Philosophus in II Rethorice, qui enumerat delectationes inter passiones.

Dicendum est ad questionem quod delectatio est quedam passio anime large sumpta.

Quia delectatio est quedam affectio anime consequens cognitionem in bono adepto; modo affectio anime est passio, accipiendo passionem large; ideo etc. Maior apparet: quia sicut apparet per Philosophum II Rethorice, *delectatio est motus anime*, idest affectio anime, *et constitutio tota simul et sensibilis in naturam existentem*; et est intelligendum, vt videamus istam diffinitionem, quod sicut ad esse rerum naturalium consequuntur quedam perfectiones que sunt simul, licet fieri istarum perfectionum fiant successiue, ita est in animalibus in apprehensione anime, quod ad apprehensionem anime consequitur quedam perfectio quando aliquis cognoscit se esse constitutum in sua perfectione; est ergo delectatio quidam 'motus', idest quedam affectio, et est 'constitutio tota simul', idest sequens cognitionem anime vel animalis cognoscentis se in sua perfectione constitutum, et 'tota simul', quia non habet esse successiue, quia licet sit acquisita successiue, tamen esse in sua perfectione est 'totum simul et sensibilis', ad differentiam perfectionum que consequuntur ad res inanimatas, que non cognoscuntur a rebus inanimatis; 'in naturam existentem' referatur ad hoc quod est constitutio, idest ad perfectionem suam; et ita delectatio est quedam passio.

PV²V³

---

9 qui *coni. ex* P] quia V²V³

---

4 I De generatione] cf. *De gen. et corr.* I, 324 a 23–25. **6** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1174 a 14–19. **9** II Rethorice] cf. *Rhet.* II, 1378 a 20–23. **15** II Rethorice] cf. *supra*, qu. 30, u. 35 cum adn.

Vnde notandum est quod hec est differentia inter res animatas et inanimatas: quia res inanimate sunt constitute in sua perfectione sic quod hoc non cognoscunt, vnde non cognoscunt se esse perfectas; sed animalia, cum acquisiuerunt suum esse perfectum, cognoscunt se habere tale esse perfectum; et quia istud esse perfectum est conuenientissimum animalibus, ideo sequitur ibi quedam affectio et quidam motus appetitus, et propter hoc animalia habent tunc delectationem maximam, et propter hoc dicit 'in naturam existentem', idest consequens esse constitutum in natura [in] existente in bono adepto, et dicit quod est 'tota simul' quia non habet successionem, sicut nec forma adepta.

Secundo est notandum quod ista diffinitio a Philosopho ibidem datur proprie de delectatione sensuali, tamen ex ista diffinitione possumus comprehendere vniuersalem diffinitionem delectationis in communi ad sensualem et ad intellectualem: quia sicut ad apprehensionem sensus in bono adepto sequitur quedam affectio appetitus sensitiui, ita ex hoc quod aliquis intelligit se esse perfectum, sequitur quedam affectio appetitus intellectiui; et ideo possumus dicere quod delectatio in communi est motus vel affectio appetitus consequens apprehensionem boni adepti vel perfectionis adepte, ita quod accipiatur appetitus in communi ad appetitum intellectiuum et appetitum sensitiuum, et bonum apprehensum ad bonum apprehensum sensu et intellectu. Sed iste delectationes, scilicet sensuales et intellectuales, differunt: quia ad delectationem sensualem consequitur quidam motus corporalis, quia ibi primo mouetur organum corporeum appetitus, et moto illo fit motus aliarum partium; sed in delectatione intellectuali non est transmutatio corporalis, et ideo differunt adinuicem. Etiam differunt in hoc: quia delectationes sensuales sunt admixte tristitiis, sicut aliquis non delectatur in potu nisi inquantum affligitur siti nec delectatur cibo nisi inquantum affligitur fame; sed delectationes intellectuales nulli tristitie sunt admixte, et propter hoc in isto X dicetur inferius quod ille delectationes sunt admirabiles sinceritate et firmitate.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: passio consistit in quodam moueri, dico quod duplex est passio: nam quedam est passio cum abiectione forme contrarie, que est passio proprie dicta, et verum est quod talis passio est motus materialiter et non formaliter, et tale pati est moueri; alia est passio improprie dicta, que magis est perfectio et actus entis perfecti, que non est cum abiectione forme contrarie, et ista passio non est motus proprie dictus. Et cum dicitur: delectatio non est motus, verum est, proprie dictus; large tamen accipiendo motum bene potest dici motus prout motus est actus perfecti; ideo non oportet quod delectatio sit passio proprie dicta. Et si dicatur: concupiscentia

31 sic quod *coni.*] sic quod P hoc V^2V^3 **32** animalia *coni. ex* P] alia V^2V^3 **37** in PV^2] *secl. cum* V^3 **54** inquantum V^3] quantum V^2 quando P **55** inquantum *coni.*] quantum V^2V^3 quando P

56 inferius] *Eth. Nic.* X, 1177 a 25–27.

et delectatio sunt idem quia ad idem pertinent, modo concupiscentia est motus vel ad ipsam consequitur motus etiam realis et proprie dictus, Philosophus soluit in isto X: quia licet concupiscentia sit principium motus vel motus, vnde semper est cum carentia perfectionis appetitus, licet ergo ad istam consequatur motus, non tamen consequitur ad delectationem, que magis est actus perfecti; vnde vult Philosophus quod non est idem delectatio cum concupiscentia, et ideo vult quod delectatio est proximior operationi quam concupiscentia.

Ad aliam. Cum dicitur: delectatio est quedam perfectio, concedo. Et cum dicitur: quod est perfectio non est passio, verum est, proprie dicta, et hoc concessum est; potest tamen esse passio large sumpta, vt visum est, ideo non valet.

<Qvestio 167>

Consequenter queritur vtrum delectationes distinguantur secundum distinctionem operationum.

Arguitur quod non.

<1> Quia causatum non distinguitur nisi a sua causa essentiali; modo operatio non est causa essentialis delectationis, quia nec est eius materia nec est eius forma; ergo etc.

<2> Item. Delectatio habet vnam rationem communem, scilicet istam, quod causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; sed operatio non habet talem rationem communem; ergo delectatio non habet distingui ex distinctione operationum.

<3> Item. Vnius et eiusdem nature est vna delectatio; sed vnius et eiusdem non est vna operatio, immo multe; ergo delectationes non distinguuntur ex distinctione operationum. Maior patet, scilicet quod vnius et eiusdem sit vna delectatio: quia delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; modo vnius nature est vnum solum conueniens; ergo vnius nature solum est vna delectatio; sed vnius nature sunt plures operationes, sicut vnus homo audit, odorat et sic de multis aliis operationibus; ergo etc.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod delectationes distinguuntur secundum distinctionem operationum.

PV²V³

---

70 appetitus *coni. ex* P] appetita V²V³ **17** odorat *coni. ex* P] adorat V²V³

---

69 in isto X] *Eth. Nic.* X, 1175 b 28–33. **72** Philosophus] *ibid.* **8** causatur…conuenienti] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **18** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1175 a 22–28.

Dicendum est ad questionem, quando queritur vtrum delectationes distinguantur secundum distinctionem operationum, quod sic, et hoc probatur dupliciter sicut Philosophus probat in littera.

Prima ratio est ista: quia illa que sunt appropriata operationibus habent distingui secundum distinctionem operationum, quia diuersorum secundum speciem diuersa sunt propria; sed delectationes sunt appropriate operationibus; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur sicut Philosophus declarat in littera: quia sicut ipse dicit, delectationes augent operationes: quanto enim aliquis magis delectatur in operatione, tanto facilius operatur et diuturnius; modo delectatio non augeret operationem nisi esset sibi appropriata; ergo delectationes sunt appropriate operationibus.

Item. Aliene delectationes corrumpunt operationem sicut proprie tristitie, vt dicit Philosophus, quia cum aliquis multum delectatur circa fistulatiuam in audiendo fistulas, multum retrahitur ab auditione sermonum, et <ita> quanto <aliquis> magis delectatur aliena delectatione, tanto magis retrahitur ab operatione; ergo si aliene delectationes impediunt operationem, per oppositum proprie delectationes confirmabunt et augebunt propriam operationem, et per consequens delectationes distinguuntur secundum distinctionem operationum.

Sed est intelligendum, propter intellectum istius rationis, quomodo delectationes augent operationes: quia nos possumus considerari operationem dupliciter: vno modo vt est in operante, alio modo possumus considerare eam secundum se; modo operatio secundum se non augetur per delectationem, sed magis econuerso operatio auget delectationem, quia delectatio non causat operationem secundum se, sed operatio delectationem; alio modo potest considerari operatio vt exercetur per operans, et sic per delectationem augetur operatio, quia quanto alquis magis delectatur in operatione, tanto magis persistit in operando, et ideo sic delectationes augent operationes secundum esse quod habent in agente, quia faciunt ipsum diuturnius permanere in operatione.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: causatum non distinguitur nisi ex sua causa essentiali, dicendum quod si intelligatur 'nisi a sua causa essentiali' que sit de sua essentia solum, non est verum, quia causata distinguuntur ex suis causis agentibus, que sunt agentia vniuoce, que non sunt de sua essentia; modo sic est de operationibus respectu delectationum, quia sunt cause agentes vniuoce respectu delectationum, quia operatio spiritualis causat delectationem spiritualem, et delectatio corporalis causatur ab operatione cor-

20–21 distinguantur *coni. ex* P] distinguuntur V^2V^3 **33** auditione *coni. ex* P] operatione V^2V^3 **33–34** ita…aliquis] *suppl. ex* P **42** operatio *coni. ex sec.m.* P] patio (!) *pr.m.* P passio V^2V^3

23 Prima ratio] *Eth. Nic.* X, 1175 a 29–b 1. **27** in littera] *Eth. Nic.* X, 1175 a 31–32. **32** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1175 b 1–24.

porali; si autem intelligas quod causatum non distinguitur nisi a causa essentiali non quia sit de essentia sua, sic concedo, et sic operatio est causa efficiens delectationis secundum quod operatio est conuenientissima rei operanti.

Ad aliam. Cum dicitur: delectatio habet vnam rationem communem etc., dico quod sicut delectatio habet vnam rationem communem, scilicet quod causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, et habet speciales rationes cuiuslibet delectationis specialis, ita etiam operatio in communi habet vnam rationem communem et vniuersalem omni operationi, sicut quod procedit a forma vel ab ente in actu, et secundum diuersas formas sunt diuerse operationes speciales; dico ergo quod operatio habet rationem communem omni operationi et rationes speciales cuiuslibet operationis specialis sicut et delectatio.

Ad aliam. Cum dicitur: vnius nature est solum vna delectatio, dico quod sicut vnius et eiusdem est vna delectatio, ita ipsius est vna operatio, quia coniuncte sunt adinuicem. Et cum dicitur: vnius solum est vna delectatio, verum est, secundum vnam potentiam, quia vni est solum vnum conueniens secundum vnam potentiam, tamen secundum aliam potentiam potest sibi esse aliud conueniens, sicut secundum potentiam visiuam et tactiuam est aliud et aliud conueniens; et sic dico quod sicut secundum aliam et aliam potentiam est alia et alia delectatio et secundum vnam potentiam est vna delectatio solum, ita secundum aliam et aliam potentiam est alia et alia operatio, et secundum vnam potentiam est solum vnius vna operatio.

<Qvestio 168>

Consequenter queritur vtrum sensus visus sit purior quam alii sensus.

Arguitur quod non, immo quod sensus tactus sit purior.

<1> Quia ille sensus qui est generalior debet esse purior; modo sensus tactus est generalior quam sensus visus; ideo etc. Maior patet: quia quanto aliquid est generalius tanto est simplicius et per consequens purius. Minor apparet:quia sensus tactus omnibus animalibus inest, sed sensus visus non inest omnibus animalibus; ideo etc.

<2> Item. Puritas sensus sumitur secundum abstractionem eius a materia; illi ergo sensus qui in equali gradu abstractionis sunt in materia sunt eque puri;

PV²V³

56–57 essentiali] idest nisi a causa sibi vniuoca *add. sec.m.* P

6 sensus…inest] cf. Arist., *De an.* II, 413 b 4–5; 415 a 3–6; cf. etiam adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* I, 20, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 71, uu. 18–23.

modo omnes sensus particulares in equali gradu abstractionis sunt in materia, quia omnes sentiunt in presentia sensibilis et cum condicionibus materie; ergo omnes sunt equaliter puri.

In oppositum est Philosophus, qui dicit quod sensus visus inter alios sensus est purior.

Dicendum est ad questionem quod sensus visus est purior quam aliquis alius exterior sensus.

Quia puritas sensus in sua apprehensione vel cognitione attenditur secundum maiorem suam abstractionem a materia, et propter hoc videmus quod intellectus, quia maxime abstrahit a materia, ideo maxime purus est; etiam sensus interiores, quia minus habent de condicionibus materie quam sensus exteriores, ideo magis puri sunt quam sensus exteriores. Sic ergo apparet ista, scilicet quod puritas sensus attenditur secundum maiorem eius abstractionem a materia. Modo inter alios sensus, sensus visus quantum ad suam cognitionem magis immaterialis est, quia sensus gustus et tactus immutantur realiter, et etiam medium, a quantitatibus sensibilibus; etiam in sensu olfactus et auditus fit quedam immutatio realis medii, etiam [et] organum magis immutatur ibi realiter quam in visu; cuius signum est quia venti impediunt odores et sonos, quia sonus facit se in medio cum motu locali, et etiam odor aliquando [enim] immutat organum cum fumali euaporatione, licet hoc non sit semper; sed in visu fit totaliter immutatio immaterialis medii et organi, cuius signum est quia lumen et visibilia non impediuntur per ventum sicut sonus et odor.

Tunc ad rationes. Ad primam. Quando dicitur: ille sensus qui est generalior debet esse purior, dico quod verum est si sit generalior generalitate forme, si autem sit generalior generalitate materie, non est verum; modo sensus tactus inter alios sensus generalitate materie est generalior, quia est magis imperfectus inter alios sensus tanquam primus sensus in generatione existens.

Ad aliam. Cum dicitur: puritas sensus sumitur secundum abstractionem a materia, concedo. Et cum dicitur quod omnes sensus sunt in equali gradu abstractionis a materia, falsum est. Et cum probatur: quia omnes sentiunt cum condicionibus materie, verum est, tamen hoc non est eodem modo, immo quidam magis et quidam minus, vt visum est, sentiunt cum condicionibus materie.

26 et V^2V^3] *secl. cum* P **28–29** odor aliquando enim *coni. ex sec.m.* P] in odore aliquando enim *pr.m.* PV^2V^3

13 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1175 b 35–1176 a 1; et cf. adn. ad Thomam, *Sent. lib. Eth.* X, 8, ed. Leon. t. XLVII.2, p. 575–76, uu. 63–78.

<Qvestio 169>

Consequenter queritur vtrum in contemplatione vel in speculatione primorum entium, in qua consistit felicitas, maxime possumus continue operari.

Arguitur quod non.

<1> Quia in illa operatione non possumus maxime continue operari, ad quam nos non sumus sufficientes; modo ad istam contemplationem primorum entium nos non sumus sufficientes; ideo etc. Maior de se patet. Minor declaratur: quia intellectus noster se habet ad ista diuina entia sicut oculus vespertilionis vel noctue ad lumen solis, vt dicitur II Metaphisice, et ita videtur quod maxime sumus insufficientes ad contemplationem diuinorum entium; quare etc.

<2> Item. Illud quod est maxime compositum est maxime remotum ab eo quod est simplicissimum; modo homo inter alia animalia habet maximam compositionem, quia habet sensum et intellectum, que compositio in aliis animalibus non reperitur; sed entia diuina sunt simplicissima; ergo natura humana est remotissima a primis entibus; modo illud quod est maxime remotum a primis entibus non potest continue operari in speculatione illorum.

<3> Item. Quanto ad operationem aliquam plura requiruntur, tanto facilius illa operatio impeditur; modo ad istam contemplationem primorum entium plurima requiruntur; ergo talis operatio facillime potest impediri; et si sic, ergo in tali operatione non maxime continue possumus operari, immo minus continue quam in aliis operationibus.

<4> Item. In illa operatione magis possumus continue operari que est respectu obiectorum nobis magis proportionalium; modo contemplatio scientiarum mathematicarum est respectu obiectorum magis nobis proportionalium quam sit contemplatio diuinorum; ergo magis continue et sine fastidio possumus operari in contemplatione mathematicorum quam diuinorum. Maior patet: quia ex hoc quod obiectum est magis proportionale potentie, magis continue potest <potentia> operari. Minor apparet: quia mathematica non sunt eleuata vltra sensum sicut sunt entia diuina, immo per ymaginationem possumus contingere ad cognitionem ipsorum; etiam ista mathematica non sunt eque improportionalia nobis sicut naturalia, quia non habent materiam

PV²V³

12 alia PV³] omnia V² **17** aliquam] aliqua *add.* V³ **27** magis proportionale *coni.*] *inv.* PV² (magis *om.* V³) **27** potentie *coni. ex* P] potu^{e} V²V³ **28** potentia] *suppl.* **28** mathematica *coni.*] materialia PV²V³ **30** mathematica *coni.*] mathe^{lia} P materialia V²V³ **31** improportionalia *sec.m.* PV²] proportionalia *pr.m.* PV³

8 II Metaphisice] *Metaph.* II, 993 b 9–11: cf. interpr. Iacobi: «Sicut enim noctuarum lumina…», et interpr. Michaelis Scoti (ed. Ven. 1562 t.VIII, fol. 28I): «similis est dispositioni oculorum vespertilionis…».

propter quam aliqua sunt difficilia ad cognoscendum sicut habent naturalia; quare etc.

In oppositum est Commentator et etiam Philosophus, et arguitur rationem: quia operatio que est nobilissima maxime debet esse continua; modo operatio que est in contemplatione primorum entium est nobilissima; ideo etc. Maior patet: quia hec est vna condicio nobilis operationis, quod sit continua. Minor apparet: quia illa operatio est respectu obiectorum nobilissimorum.

Item. Illa operatio in qua fit assimilatio hominis entibus perpetuis et sempiternis maxime debet esse continua, sicut et illa entia continue habent esse; modo in contemplatione primorum entium fit assimilatio hominis entibus perpetuis et sempiternis; ideo etc.

Dicendum est ad questionem quod operatio hominis que est in contemplatione primorum entium debet esse maxime continua.

Quia illa operatio in quam maxime fertur appetitus et sine fastidio videtur esse maxime continua; modo appetitus maxime fertur in contemplationem primorum entium sine fastidio; ideo etc. Maior patet: quia quanto aliquis magis operatur sine fastidio et cum delectatione, tanto magis continue potest operari. Minor apparet: quia propter altitudinem et nobilitatem ipsorum primorum entium maxime desiderantur ab intellectu nostro, et ita appetitus maxime fertur in cognitionem istorum; et ideo aliquis non cedet in cognitione istorum, quia per continuam speculationem circa ista aliquid nouum potest inueniri plus et plus circa ea considerando.

Item. Illa operatio est magis continua in qua homines paucioribus indigent; modo homines speculantes ista entia diuina paucioribus indigent quam homines virtuosi: isti enim pluribus indigent ad opera virtutum explenda, sed contemplans entia diuina paucis indiget, quia pauca sunt illa quibus philosophus indiget vel sustentatur: sufficit enim ei habere necessaria ad vitam; ergo in tali operatione maxime possumus continue operari.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: in illa operatione non possumus maxime continue operari ad quam nos non sumus sufficientes, verum est secundum quod nos non sumus sufficientes ad illam operationem. Et cum dicitur quod nos non sumus sufficientes ad contemplationem primorum entium quia intellectus noster se habet ad ipsa sicut oculus noctue ad lumen solis, dico quod licet intellectus noster secundum se consideratus, non vt perfectus est virtutibus et scientiis, sit insufficiens ad contemplandum entia diuina, tamen

38 nobilissimorum *coni. ex* P] nobiliorum V^2V^3 **45–46** videtur esse maxime PV^2] debet esse V^3 **58** enim ei *coni. ex* P] *inv.* V^2 (ei *om.* V^3) **61** maxime continue V^2] *inv.* V^3 (*aliter* P)

34 Commentator] Michael Ephesinus, *Enarr.* X, 8 (ed. Mercken t. III, p. 411–12, uu. 46–82). **34** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1177 a 21–22. **57** contemplans…indiget] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 32–b 1; 1178 b 3–7.

intellectus noster vt est perfectus sapientia sufficiens est ad contemplandum prima entia secundum quod possibile est homini in hac vita ipsa contemplari.

Ad aliam. Illud quod est maxime compositum etc., modo homo est maxime compositus, ergo etc., dico quod homo est remotius ab istis primis entibus quantum ad compositionem, non tamen oportet quod sit remotius ab illis quantum ad perfectionem, quia quanto aliqua sunt magis composita in natura, tanto sunt perfectiora, et ideo licet homo quanto ad mixtionem et compositionem sit remotissimus a primis entibus, tamen quantum ad perfectionem propinquior est homo prime cause inter ista inferiora.

Ad aliam. Cum dicitur: quanto ad operationem aliquam plura requiruntur tanto facilius illa operatio impeditur, concedo si requirantur ad ipsam plura tanquam essentialiter requisita. Et cum dicitur quod ad contemplationem primorum entium plurima requiruntur, dico quod ad istam operationem non requiruntur illa essentialiter, sed magis tanquam disponentia ad ipsam; essentialiter autem ad ipsam non requiruntur multa, immo paucissimis homo contemplans et speculans est contentus.

Ad aliam. Cum dicitur: in illa operatione magis possumus continue operari que est respectu obiectorum nobis magis proportionalium, dico quod continuitas operationis maxime est ex delectatione, et ideo dico quod illa operatio que est respectu obiectorum magis nobis proportionalium et in qua est maior delectatio, illa operatio maxime potest esse continua; tamen licet sit circa obiecta proportionalia intellectui nostro, dummodo non sit ibi tanta delectatio, non oportet quod ista sit magis continua; modo licet mathematica sint intellectui nostro proportionalia magis quam prima entia, tamen circa speculationem et contemplationem primorum entium est maior delectatio quam circa speculationem mathematicorum, et hoc propter altitudinem et nobilitatem ipsorum, et ideo non oportet quod circa mathematica sit operatio magis continua quam circa ista.

<Qvestio 170>

Consequenter queritur vtrum operatio contemplatiua, in qua consistit felicitas, sit delectabilissima.

Arguitur quod non.

PV²V³

89–90 intellectui nostro V³] *inv.* P (modo… entia *om.* V²)

81–82 paucissimis… contentus] cf. *supra*, u. 57 cum adn.

<1> Quia delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conueniente cum cognitione eiusdem; modo in tali operatione contemplatiua primorum entium non coniungitur conueniens cum conuenienti, quia substantie separate nature humane non sunt conuenientissime; ideo etc. Maior apparet per Commentatorem II De anima. Minor patet: quia entia diuina supra naturam humanam sunt eleuata; ideo nature humane non sunt conuenientissima.

<2> Item. Quandocumque illud quod delectat non potest perfecte coniungi delectato, ibi non potest esse perfecta delectatio; modo in speculatione primorum entium illud quod delectat non potest perfecte coniungi illi quod delectatur, quia substantie separate non possunt perfecte cognosci a natura humana; ergo in contemplatione istarum substantiarum separatarum non est perfecta delectatio.

<3> Item. Ostenditur quod in actu cuiuslibet scientie magis consistit delectatio quam in actu sapientie: quia sicut dicit Philosophus in principio Metaphisice, omnes homines naturaliter scire desiderant; tunc arguo: in illa operatione est magis delectatio vel maxime, que maxime ab omnibus desideratur; modo scire vniuersaliter maxime desideratur ab omibus hominibus, non autem scire prima entia; quare etc.

In oppositum est Philosophus, qui vult quod operatio contemplatiua, in qua consistit felicitas, habet maximas delectationes, vnde dicit quod *philosophia* ista, cuius actus est contemplatio primorum entium, habet *mirabiles delectationes firmitate et puritate*.

Dicendum est quod operatio secundum intellectum que est in speculando, et maxime in speculando prima entia, est delectabilissima.

Quia delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti cum cognitione eiusdem. Tunc arguo: quandocumque conuenientissimum alicui sibi coniungitur, oportet quod ibi sit delectatio maxima, quia ex quo delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, ergo quando conuenientissimum alicui sibi coniungitur, tunc maxima delectatio causatur; modo cognitio primorum entium est conuenientissima humano intellectui, quia prima entia sunt nobilissima intelligibilia que possunt intelligi ab intellectu; ideo maxima perfectio intellectus consistit in intellectione primorum entium; sed maxima perfctio intellectus est conuenientissima intellectui; quare etc.; ergo in speculatione primorum entium est maxima delectatio; et ideo dicit Philosophus quod philosophia habet mirabiles delectationes firmitate et puritate, et loquitur de philosophia ista que est in contemplatione primorum entium, que anthonomastice dicitur philosophia.

9 non *sec.m.* PV^{3}] *om. pr.m.* PV^{2}

7–8 per Commentatorem II De anima] cf. *supra*, Prohemium, uu. 6–7 cum adn. **17–18** in principio Metaphisice] cf. *supra*, qu. 9, u. 6 cum adn. **22** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1177 a 22–26. **38** Philosophus] cf. *supra*, uu. 22–25 cum adn.

Et quod habeat delectationes iam probatum est; sed quod habeat mirabiles in firmitate et puritate apparet.

Et primo quod habeat delectationes mirabiles: quia illud quod raro et paucis euenit dicimus mirabile; modo tales delectationes secundum philosophiam paucis adueniunt et raro; ideo sunt mirabiles. Et quia raro et paucis adueniant patet: quia pauci sunt qui in philosophia, et maxime in prima philosophia, volunt diu permanere et se ibi habituare; modo delectatio non consequitur ad quamcumque operationem, sed solum sequitur operationem procedentem ex habitu; ergo paucis iste delectationes adueniunt, et sic sunt mirabiles.

Etiam sunt mirabiles in puritate: quia illa delectatio est mirabilis in puritate vbi nulla tristitia est admixta; modo cum tali delectatione que est in contemplatione primorum entium nulla tristitia est admixta; ideo etc.

Etiam sunt mirabiles in firmitate: quia iste delectationes sunt consequentes habitum perfectum: sunt enim in operatione procedente ex habitu perfecto; modo habitus perfectus est valde firmus et permanens; ergo delectatio consequens talem operationem consequentem talem habitum est firma et stabilis; et ideo philosophia habet mirabiles delectationes sinceritate vel firmitate et puritate.

Et est notandum quod quamuis circa quamlibet scientiam speculatiuam sint mirabiles delectationes, tamen maxime et excellentissime habent esse in speculatione primorum entium siue primorum intelligibilium, que sunt substantie separate; et ideo in contemplatione istarum consistit humana felicitas, quia ista contemplatio est maxime perfcta et est vltima ad quam humanus intellectus potest attingere.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, concedo. Et cum dicitur: in operatione contemplatiua primorum entium non coniungitur conueniens cum conuenienti, quia substantie separate humano intellectui non sunt conuenientissime, dico quod licet ista entia diuina secundum se quantum ad totum gradum sue perfectionis sint supra intellectum, tamen secundum proportionem habitus nostri intellectus acquisiti proportionantur nostro intellectui quantum ad suam cognitionem, et hoc sufficit, quia hoc est valde magnum, quantumcumque modicum, de istis intelligere, immo melius est, vt dicit Philosophus, pauca de istis entibus diuinis scire, etiam si probabiliter sciatur, quam multa de istis inferioribus cum certitudine scire.

Ad aliam. Cum dicitur: quandocumque illud quod delectat non potest perfecte coniungi etc., verum est si non potest ei coniungi secundum quod est possibile in natura delectante. Et cum dicitur: entia diuina non possunt perfec-

46–47 volunt V^2V^3] velint P

73 Philosophus] loc. non inuentum.

te coniungi nature humane, verum est secundum illud quod sunt et secundum totum gradum sue perfectionis, tamen secundum quod est possibile bene possunt coniungi nature humane, et hoc sufficit ad hoc quod maxima delectatio insit homini ex eorum contemplatione.

Ad aliam. Cum dicitur: in illa operatione est maxima delectatio que maxime ab omnibus desideratur, concedatur. Et cum dicitur: scire vniuersaliter est huiusmodi, dico quod scire nobilissima intelligibilia que possunt ab intellectu intelligi, istud maxime desideratur ab omnibus hominibus, et ideo in speculatione istorum maxima est delectatio.

<Qvestio 171>

Consequenter queritur vtrum felicitas contemplatiua sit principalior quam felicitas practica.

Arguitur quod non.

<1> Quia bonum totius gentis est diuinius et principalius quam bonum vnius persone, vt dicit Philosophus I huius; modo bonum diuinius est bonum dignius; ergo bonum communitatis, quod pertinet ad felicitatem practicam, est dignius quam bonum vnius persone, quod pertinet ad felicitatem speculatiuam; et sic felicitas practica est principalior quam felicitas contemplatiua.

<2> Item. Auicenna dicit quod vita vnius solius hominis est peior vita que potest esse; modo vita contemplatiua est vita vnius solius hominis; ergo vita contemplatiua est pessima; ergo felicitas in tali vita non est principalior.

<3> Item. Illa felicitas ad quam ordinantur omnia humana officia est principalior, quia illud ad quod omnia humana officia ordinantur est principalius inter omnia bona humana; modo omnia humana officia ordinantur ad ciuilem felicitatem vel practicam, sicut omnes artes et potentatus ad istam ordinantur; quare etc.

<4> Item. Illa felicitas est excellentior que personis excellentioribus competit; modo felicitas ciuilis competit personis excellentioribus, sicut regibus, principibus et baronibus; ergo ista est principalior.

<5> Item. Illud quod est naturale est principalius eo quod est acquisitum; modo felicitas ciuilis est naturalis, quia sicut dicit Philosophus I Rethorice, homo est naturaliter politicum, et VIII huius etiam, et in multis locis.

PV²V³

5 I huius] *Eth. Nic.* I, 1094 b 10–11. **9** Auicenna] *Lib. VI Nat.* V, 1 (ed. Van Riet t. I, p. 70, uu. 12–14); loc. laud. ab Alberto, *Super Ethica* X, 13 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 761, uu. 24–25). **21** I Rethorice] loc. non inuentum **22** VIII huius… in multis locis] *Eth. Nic.* VIII, 1162 a 17–18; cf. *supra*, qu. 26, u. 10 cum adn.

In oppositum est Philosophus, qui probat quod felicitas contemplatiua est principalior et excellentior quam practica.

Ad istam questionem dico, secundum quod dicit Albertus, per distinctionem: quia nos possumus considerare felicitatem practicam et speculatiuam secundum principalitatem dupliciter: aut secundum honestatem et dignitatem, aut secundum vtilitatem necessitatis vite.

Modo si considerentur secundum honestatem et dignitatem, felicitas contemplatiua est principalior: quia illa felicitas que est in homine secundum optimum quod est in eo est melior et nobilior; modo felicitas contemplatiua est in homine secundum optimum quod est in eo, quia secundum intellectum speculatiuum, qui est optimum in homine, quia per ipsum homo assimilatur deo; felicitas autem practica est secundum virtutes morales que magis sunt corporales vel cum corpore existentes; ergo etc.

Item. Illa felicitas que paucioribus indiget videtur esse melior et principalior secundum dignitatem; modo felicitas speculatiua paucioribus indiget quam practica, quia in felicitate speculatiua sufficit habere necessaria ad vitam, sed felicitas practica indiget multis bonis exterioribus ad explendum opera virtutum, quia virtutes non sunt complete nisi exerceantur opera virtutum, et ista opera virtutum non possunt exerceri nisi per multitudinem bonorum exteriorum; ergo felicitas contemplatiua quantum ad dignitatem et honestatem est principalior quam practica.

Si autem considerentur ille felicitates secundo modo, scilicet secundum vtilitatem et necessitatem vite, sic felicitas practica est principalior, quia per ipsam aliquis scit procurare et ordinare necessaria ad vitam; sed felicitas contemplatiua circa hoc non intromittit se, immo ista presupponit necessaria ad vitam, vt habetur in prohemio Metaphisice, vbi dicitur quod acquisitis necessariis ad vitam, propter admirari ceperunt philosophari; sic ergo isto modo felicitas practica est principalior.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: bonum totius gentis est diuinius etc., dicendum sicut Albertus dicit, quod bonum diuinius potest intelligi dupliciter, quia in deo potest considerari quasi duplex operatio quantum est ex parte nostra: vno modo possumus considerare deum inquantum seipsum intelligit, et intelligendo se delectatur, et quantum ad istam operationem contemplatio que est vnius hominis est similior deo quam aliqua operatio ciuilis; alia est operatio in deo que est influere bonitatem suam respectu istorum inferiorum, et quantum ad istam operationem operatio ciuilis est magis diuina. Modo pri-

23 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1178 a 9–23. **25** Albertus] *Super Ethica* X, 13 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 761, uu. 42–51). **30–31** secundum optimum] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–17; 1177 b 26–1178 a 8. **37–42** felicitas… exteriorum] cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 27–b 1; 1178 a 23–b 7; 1178 b 33–1179 a 22. **48** in prohemio Metaphisice] *Metaph.* I, 982 b 11–24. **52** Albertus] *Super Ethica* I, 7 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 33, uu. 22–30).

ma operatio dei est magis nobilis, per quam refertur ad seipsum, quam illa per quam refertur ad ista inferiora, et ideo adhuc magis ista operatio, que est contemplatio veritatis, est diuina quam operatio ciuilis. Et cum dicitur: bonum communitatis est diuinius, verum est aspiciendo ad operationem diuinam in comparatione ad inferiora, non aspiciendo ad istam operationem que est in intelligendo seipsum.

Ad aliam. Cum dicitur quod Auicenna dicit quod vita vnius hominis est pessima, verum est per accidens, quia homo solitarius non potest per se omnia necessaria ad vitam aquirere; modo philosophia presupponit quod homo habeat necessaria ad vitam, et ideo per accidens et non per se ista vita est pessima.

Ad aliam. Cum dicitur: illa felicitas ad quam omnia humana officia ordinantur est principalior, dico quod si intelligatur quod illa felicitas ad quam omnia ista ordinantur immediate sit principalior, falsum est, quia officia humana solum habent esse circa agibilia, et ideo ista immediatius ordinantur ad felicitatem que est circa agibilia; tamen licet ista humana officia ordinentur immediate ad felicitatem ciuilem, tamen mediate ordinantur ad felicitatem contemplatiuam.

Ad aliam. Cum dicitur: illud quod est naturale est melius eo quod est acquisitum, verum est: sicut est magis naturale, sic est melius. Et cum dicitur: felicitas practica est naturalis, dico quod ista non est magis naturalis homini vt homo est quam speculatiua quantum ad illud quod est superius in homine, sed solum quantum ad vires inferiores; sed quantum ad virtutem supremam que est in homine, felicitas speculatiua est principalior et nobilior.

Ad aliam. Cum dicitur: illa felicitas est excellentior que personis nobilibus inest et optimis, dico quod sicut competit optimis, sic est optima. Et cum dicitur: felicitas speculatiua competit optimis et excellentissimis, dico quod secundum perfectionem nature humane, philosophi, qui sunt contemplantes veritatem, sunt nobiliores regibus et principibus, dummodo reges non sint philosophi, quia antiquitus filii regum et principum erant philosophi, et non alii; vnde propter diuitias suas isti non sunt magis perfecti inquantum homines, tamen quantum ad regimen multitudinis sunt magis perfecti, et quantum ad hoc felicitas practica est principalior.

65 vnius] solius *add.* V^2 **70** si *coni. ex* P] nisi V^3 (est… ordinantur *uu. 70–71 om. per hom.* V^2) **82** excellentior] nobilior et *praem.* P **83** inest *coni.*] inesse V^2V^3 (que dicitur inesse personis nobilibus P) **89** regimen *coni. ex* P] regnum V^2V^3

84–86 secundum perfectionem… principibus] cf. Albertus, *Super Ethica* X, 13 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 761, uu. 73–75): «quantum ad perfectionem nature philosophi sunt excellentiores illis qui sunt in potestate»

<Qvestio 172>

Consequenter queritur vtrum deus habeat curam de hominibus, et maxime de hominibus bonis et perfectis et scientibus.

Arguitur quod non habeat magis curam de bonis hominibus quam de prauis nec de scientibus magis quam de ignorantibus.

<1> Quia ille qui equaliter se habet ad omnes homines et ad omnia entia non magis habet curam de vno qua de alio, de bono quam de prauo; modo deus equaliter se habet ad quodcumque ens causatum ab eo, siue bonum siue prauum vel sciens vel ignorans, ergo equaliter habet curam de omnibus istis; non ergo magis habet curam de vno quam de alio.

<2> Item. Si deus haberet curam de hominibus, aut ista cura esset efficax aut non: si dicatur quod non est efficax, hoc esset irrationale, quod cura dei respectu sui effectus sit deficiens; si sit efficax, ergo tunc deus equaliter omnes homines faceret virtuosos et bonos, vel si non equaliter, saltem omnes faceret bonos, cuius oppositum apparet ad sensum.

<3> Item. Ille qui non habet sollicitudinem de istis inferioribus non habet curam de ipsis; modo deus non habet sollicitudinem de istis inferioribus; quare etc. Maior patet: quia quicumque habet curam de aliquibus habet sollicitudinem circa ea. Minor patet: quia deus non est sollicitus circa aliquod istorum inferiorum.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod habere curam de aliquibus potest intelligi dupliciter: vel quod aliquis habeat anxietatem et sollicitudinem circa illa, vel quod habeat curam circa aliquid, idest gubernationem circa illud sine anxietate et sollicitudine. Modo accipiendo habere curam primo modo, sic deus non habet curam de aliquo inferiori, quia nulla anxietas vel sollicitudo potest esse in regimine diuino; sed secundo modo dico quod deus habet curam de omnibus rebus, deinde de hominibus, et deinde dico quod maxime de hominibus bonis et scientibus habet curam.

Primum declaratur sic: quia qui habet regere omnes res et ad finem debitum ordinare secundum cognitionem videtur de omnibus rebus habere curam accipiendo habere curam secundo modo; modo deus habet omnes res regere et ad finem debitum ordinare; ideo etc.

Secundum probatur, scilicet quod magis habeat curam de hominibus quam de aliis: quia quanto aliquid est perfectius et deo similius, tanto magis deus habet ipsum regere et gubernare siue de ipso curare; modo homo inter omnes

PV²V³

20 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1179 a 24–29.

res hic inferius existentes est perfectissimus et deo simillimus; ergo deus magis habet curam de hominibus quam de aliis rebus.

Ex hoc probatur tertium, scilicet quod de hominibus scientibus et bonis maxime habeat deus curam: quia de illis maxime habet deus curam, qui maxime sunt sibi similes et ad ipsum attingunt per cognitionem; modo virtuosi maxime sunt deo similes et ad ipsum attingunt per cognitionem; ergo de hominibus scientibus et bonis habet deus maxime curam, et tales, vt dicit Philosophus, sunt deo amantissimi, quia sunt similiores deo.

Est tamen notandum quod licet deus magis habeat curam de vno quam de alio, ista diuersitas non procedit ex parte ipsius dei, quia in deo nulla est diuersitas, sed ista diuersitas procedit ex parte recipientium perfectionem a deo: quia quedam sunt que perfectius et magis complete recipiunt perfectionem a deo, alia autem minus complete ipsam recipiunt; et ideo ista diuersitas prouenit ex parte diuersorum graduum in entibus.

Tunc ad rationes. Ex dictis soluta est prima ratio. Quando arguitur: ille qui equaliter se habet ad omnia non magis habet curam de vno quam de alio, verum est quantum est ex parte sua, et ideo deus, quantum est ex parte sua, non habet magis curam de vno quam de alio; tamen participantes regimen ipsius dei non equaliter ipsum participant, immo quidam magis et quidam minus.

Ad aliam. Cum dicitur: si deus haberet curam de hominibus, illa cura aut esset efficax aut non, dico quod est efficax quantum est ex parte dei; si autem non facit homines bonos et virtuosus, hoc est ratione nature recipientis istam bonitatem et per accidens.

Ad aliam. Qui non habet sollicitudinem de istis inferioribus non habet curam de istis, ista ratio soluta est ex dictis: quia deus non habet curam de istis inferioribus que sit cum sollicitudine et anxietate, vt visum est.

<Qvestio 173>

Consequenter queritur vtrum sermones faciant homines bonos et studiosos.

Arguitur quod non.

<1> Quia sicut dicitur II huius, virtutes generantur ex operationibus; modo sermones non sunt operationes; quare virtutes non generantur ex sermonibus;

PV²V³

40 cognitionem *coni. ex sec.m.* P] condicionem *pr.m.* PV²V³ **41** cognitionem *coni. ex sec.m.* P] condicionem *pr.m.* PV²V³ **47** quedam sunt que *coni. ex* P] quidam sunt qui V² quedam sunt qui V³

42 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1179 a 22–30. **3** II huius] cf. *supra*, qu. 43, u. 26 cum adn.

modo per virtutes fit aliquis bonus et studiosus; ergo per sermones non fit aliquis bonus et studiosus.

<2> Item. Sicut dicit Commentator II huius et etiam I, ad istam scientiam moralem parum vel nihil proficit scire; modo sermones solum faciunt ad scire; ergo ad hoc quod aliquis sit bonus vel studiosus non faciunt sermones.

<3> Item. Si aliqui sermones facerent ad hoc quod aliquis esset bonus vel studiosus, illi essent sermones exhortatiui; morales sermones in ista scientia traditi non sunt exhortatiui, immo per modum doctrine sunt traditi; ergo per istos sermones morales aliquis non fit bonus.

<4> Item. Virtus eadem in eisdem secundum speciem eundem effectum inducit; modo iuuenes mali et iuuenes indifferentes sunt eiusdem speciei; ergo si sermones aliquos istorum facerent virtuosos, puta indifferentes et habiles ad virtutem, eadem ratione malos et peruersos facerent bonos; modo hoc est falsum, quia homines deditos passionibus et subiectos sermones non faciunt bonos, vt dicit Philosophus in littera.

In oppositum est Philosophus in littera.

Dicendum, sicut Philosophus dicit, quod quidam homines sunt qui ex naturali inclinatione sunt habiles ad virtutem et vt non seruiant passionibus, alii autem sunt qui magis sunt deprauati et assuefacti in passionibus et delectationibus consequentibus passiones et habent appetitum corruptum et deprauatum.

Modo dico quod homines habiles et dispositos ad virtutem sermones habent facere bonos et virtuosos, et hoc per accidens. Secundo dico quod sermones homines qui sunt serui passionum et eas sequuntur non faciunt bonos et virtuosos.

Primum declaratur sic: quia cum aliquis est habilis ad virtutem et habet inclinationem naturalem ad virtutem, quando ipse audit sermones morales et laudem ipsorum, tunc de facili inclinatur ad operandum secundum virtutem, et ex multis operationibus secundum virtutem acquiritur habitus virtuosus; ergo tales homines qui sic sunt inclinati ad virtutes, per sermones fiunt virtuosi. Et ex hoc apparet quomodo per sermones sunt virtuosi per accidens: quia sermones per se non faciunt hominem virtuosum, sed inquantum inclinant hominem ad bene operandum et ex operationibus per se fit homo bonus et virtuosus.

Si autem sint homines passionibus dediti <qui> habent appetitum corruptum, isti per sermones non efficiuntur boni: quia talis qui sic est seruus passio-

39 qui] *suppl.*

7 Commentator II huius et etiam I] cf. *Eth. Nic.* II, 1105 b 2–3; cf. Anon., *Interpr.* II, 5 (ed. Mercken t. I, p. 210, uu. 51–57); cf. Eustratius, *Enarr.*, Prooemium (*ibid.*, p. 6, uu. 29–32); I, 19 (*ibid.*, p. 193, uu. 13–15). **19** in littera] *Eth. Nic.* X, 1179 b 10–18. **20** in littera] *Eth. Nic.* X, 1179 b 4–9. **21** Philosophus] cf. *Eth. Nic.* X, 1179 b 4–31. **26–29** homines habiles… virtuosos] cf. *Eth. Nic.* X, 1179 b 18–31.

num numquam obedit sermonibus; ideo tales, quantumcumque etiam aliquis eos exhortaret, non obedirent nec efficerentur boni, quia non gustauerunt rationem nec bonum rationis, vt dicit Philosophus; ideo tales non possunt inclinari sermonibus, immo tales indigent penis et afflictionibus vt propter metum penarum dimittant passiones et assequantur rationem, et propter hoc necesse fuerunt leges, vt dicit Philosophus in littera.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur: virtutes generantur ex operationibus, verum est, tamen per accidens bene generantur ex sermonibus, vt dictum est.

Ad aliam. Cum dicitur: ad istam scientiam parum vel nihil proficit scire, verum est. Et cum dicitur: sermones faciunt ad scire, verum est per se, per accidens tamen faciunt ad hoc vt aliquis sit virtuosus, scilicet inquantum ex laude virtutum moralium inclinatur ad bene operandum.

Ad aliam. Cum dicitur: si aliqui sermones hoc facerent isti essent exhortatiui, verum est quod sermones exhortatiui aliqualiter ad hoc faciunt. Et cum dicitur quod sermones morales in hac scientia traditi non sunt exhortatiui, dico quod immo aliqualiter, quia inquantum hic laudantur virtutes et virtuosi, ex hoc promouentur homines ad agendum virtuose.

Ad aliam. Cum dicitur: eadem causa in eisdem secundum speciem eundem effectum inducit, verum est si sit causa per se et sufficiens; modo sermones non sunt causa sufficiens ad promouendum aliquem ad virtutem, sed requiritur cum hoc consuetudo in bonis operationibus etc.

<Qvestio 174>

Consequenter queritur vtrum solus rex habeat virtutem coactiuam.

Arguitur quod non.

<1> Quia sicut dicit Philosophus, sermones paterni eodem modo se habent in domo sicut sermones regis in ciuitatibus; modo sermo regis in ciuitate est coactiuus [in ciutate]; ideo etc.

<2> Item. Philosophus dicit VIII huius, quod sicut rex se habet in politia, ita pater in yconomica; modo rex in politica habet virtutem coactiuam; ideo etc.

PV²V³

---

42 efficerentur *coni. ex* P] efficiuntur V²V³ **61** promouendum *coni.*] producendum V²V³ (ad producendum aliquem ad virtutem vel promouendum P) **5** in ciuitate V²V³] *secl. cum* P

---

43 Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1179 b 14–16. **46** in littera] *Eth. Nic.* X, 1179 b 34–35. **3** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1180 b 3–5. **6** VIII huius] *Eth. Nic.* VIII, 1161 a 18–20.

<3> Item. In thymocratico regimine multi regnant; ergo ibi non solum rex habet virtutem coactiuam.

<4> Item. Plebei siue plebiscita habent virtutem coactiuam; ergo non solum rex habet virtutem coactiuam.

In oppositum est Philosophus.

Dicendum quod solus rex habet virtutem coactiuam et legem statuere.

Quia ille qui est superior solum habet legem statuere et virtutem coactiuam; modo solus rex in ciuitate est superior, quia quicumque alius a rege habet superiorem se; ergo solus rex habet virtutem coactiuam. Maior patet: quia quilibet inferior in communitate regulatur a suo superiori; modo ille qui ab aliquo superiori regulatur non potest statuere legem nec habere virtutem coactiuam. Minor de se manifesta est. Quare etc.

Tunc ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod sermones paterni eodem modo se habent in domo etc., dico quod, sicut Commentator dicit, quod pater non habet totalem virtutem coactiuam in domo sicut rex in regno, quia respectu filii contumacis et peruersi non habet virtutem omnino coactiuam, quia non potest ipsum cogere sicut rex potest subditum cogere; etiam dato quod pater posset filium suum corrigere sicut potest rex subditum, tamen propter incliationem naturalem quam habet pater ad filium non potest pati destructionem filii sicut rex potest pati destructionem subditi. Sed aliquantulum est simile de patre respectu filiorum obedientium sicut de rege respectu subditi: quia sicut subditi obediunt regi, ita filii patri obediunt et statuto eius.

Ad aliam. Cum dicitur: sicut rex se habet etc., dico quod est simile et est dissimile; in hoc est simile: quia vterque vtrobique est principalis; tamen in hoc est dissimile: quia pater non habet tantam virtutem coactiuam sicut rex, vt visum est.

Ad aliam. Cum dicitur: in thymocratico regimine etc., dico quod multi regnantes in tali regimine representant vnum regem.

Ad aliam. Plebei habent virtutem coactiuam: dico quod isti non habent virtutem coactiuam per se, sed hoc habent per virtutem regis.

Explicivnt Qvestiones svpra librvm Ethicorvm.

8 thymocratico regimine *coni.*] thymocratica policia P thymocratica regione V^2V^3 **10** plebiscita *coni.*] plebecite PV^2 plebiscite V^3 **21** quod[1] V^3] *om.* P (etc…domo *om. per hom.* V^2) **29** statuto V^2] antutum (!) V^3 mandatis P **34** thymocratico regimine *coni.*] thymocratica regione V^2V^3 thymocratia *corr. ex* thymocratica regione P **35** regnantes *coni. ex* P] regnant V^2V^3 **35** regimine *coni. ex sec.m.* P] regione *pr.m.* PV^2V^3 **38** Expliciunt…Ethicorum *coni. ex* P] Explicit super Ethica Aristotelis V^2 (*nullam subscriptionem habet* V^3)

8 In thymocratico…regnant] cf. *Eth. Nic.* VIII, 1160 b 18. **12** Philosophus] *Eth. Nic.* X, 1180 a 19–21. **21** Commentator] Michael Ephesinus, *Enarr.* X, 11 (ed. Mercken t. III, p. 460, uu. 37–44).

Bibliografia

Sigle utilizzate:

AL	—	Aristoteles Latinus, Roma 1939ss.
BGPTM	—	Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Münster i. W. 1891ss.
CCSL	—	Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout 1949ss.
ed. Leon.	—	(editio Leonina) – Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882ss.
ed. Colon.	—	(editio Coloniensis) – Alberti Magni Opera Omnia... curavit Institutum Alberti Magni Coloniense..., Monasterii Westfalorum 1951ss.
PL	—	Patrologia Latina: J.P. Migne, Patrologiae cursus completus, Patres Latini, 221 vol., Parisiis 1844–1864.

Fonti:

Aegidivs Avrelianensis, *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Paris, BnF lat. 16089, fol. 195ra–233va.

Aegidivs Romanvs, *De regimine principum*, Romae 1607.

Albertvs Magnvs, *Physica*, ed. P. Hossfeld, ed. Colon. t. IV.1–2, Münster i. W. 1987–1993.
—, *De anima*, ed. C. Stroick, ed. Colon. t. VII.1, Münster i. W. 1968.
—, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, ed. Colon. t. XII, Münster i. W. 1955, pp. 1–46.
—, *Super ethica*, ed. W. Kübel, ed. Colon. t. XIV.1–2, Münster i. W. 1968–1987.

—, *Ethicorum lib. X*, ed. A. Borgnet, B. Alberti Magni Opera Omnia t. VII, Parisiis 1891.
—, *Politicorum lib. VIII*, ed. A. Borgnet, B. Alberti Magni Opera Omnia t. VIII, Parisiis 1891.
—, *Ethicorum lib. X. Politicorum lib. VIII*, ed. P. Jammy, B. Alberti Magni Opera Omnia t. IV, Lugduni 1651.

Alexanter (rex): qu. 18, u. 61.

Algazel, *Metaphisica*, in *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933.

Anonymi Commentatores a Roberto translati, cf. Evstrativs.

Anonymi, *Questiones super lib. De anima*, in M. Giele, F. Van Steenberghen, B. C. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'ame d'Aristote*, Louvain–Paris 1971.

Anonymvs (Iacobvs de Dvaco ?), *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Paris, BnF lat. 14698, fol. 130ra–164vb.

Anonymvs, *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485), fol. 47ra–80vb.

Anonymvs, *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84ra–117va.

Anonymvs, *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Paris, BnF lat. 16110, fol. 236ra–281vb.

Anonymvs, *Questiones super lib. Ethicorum*, ms. Paris, BnF lat. 16089, fol. 171rb–180rb.

Aristoteles:
—, *Opera*, ed. I. Bekker, 2 voll., Berolini 1831.
—, *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. L. Minio–Paluello, AL t. I.1–5, Bruges–Paris 1961.
—, *Analytica Posteriora*, ed. L. Minio–Paluello, B. G. Dod, AL t. IV.1–4, Bruges–Paris 1953–1968.
—, *Topica*, ed. L. Minio–Paluello, B. G. Dod, AL t. V.1–3, Bruges–Paris 1969.
—, *Physica*, interpr. Iacobi, ed. F. Bossier, B. J. Brams, AL t. VII.1, Leiden–New York 1990.
—, *Physica*, interpr. Guillelmi, mss. Paris, Arsenal 748, fol. 1–49; Paris, BnF lat 14717, fol. 1–44.
—, *De anima*, interpr. Iacobi, in R. A. Gauthier, *Anonymi Magistri Artium* <c. 1245-1250> *Lectura in librum De anima*, Grottaferrata 1985.

—, *De anima*, interpr. Guillelmi, in Thomas de Aqvino, *Sentencia libri De anima*, ed. Leon. t. XLV.1, Roma–Paris 1984.
—, *De anima*, interpr. Michaelis Scoti, in Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge Mass. 1953.
—, *De somno et vigilia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario*, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Lugduni Batavorum 1943.
—, *Metaphysica*, ed. G. Vuillemin–Diem, AL t. XXV 1–3, Bruxelles–Paris 1970 (t. XXV.1), Leiden–New York–Köln 1976–1995 (t. XXV.2–3).
—, *Metaphysica*, interpr. Michaelis Scoti, in *Octauum volumen. Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis 1562 [ristampa: Frankfurt a. M. 1962].
—, *Ethica Nicomachea*, ed. R. A. Gauthier, AL t. XXVI.1–3, Leiden–Bruxelles 1972–1974.
Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, éd. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2 t. in 4 voll., Louvain-la-Neuve–Paris–Sterling, Virginia 2002[3]
—, *Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke*, ed. F. Susemihl, Leipzig 1872.
—, *Rhetorica*, ed. B. Schneider, AL t. XXXI.1–2, Leiden 1978.

Aspasivs, cf. Evstrativs.

Avgvstinvs Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, 2 voll., CCSL 47–48, Turnhout 1995[2].
—, *Epistolae*, PL 33.

Averroes, *In Eth. Nic.*, in *Tertium volumen. Aristotelis Stagiritae libri Moralem totam Philosophiam complectentes, cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia expositione*, Venetiis 1562 [ristampa: Frankfurt a. M. 1962].
—, *In Phys.*, in *Quartum volumen. Aristotelis De Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, et epitome*, Venetiis 1562 [ristampa: Frankfurt a. M. 1962].
—, *In De celo*, in *Quintum volumen. Aristotelis De Coelo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum, De Plantis cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis 1562 [ristampa: Frankfurt a. M. 1962].
—, *In Metaph.*, in *Octauum volumen. Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis 1562 [ristampa: Frankfurt a. M. 1962].
—, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge Mass. 1953.

Avicenna:
Avicenna Latinvs, *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, 2 voll., Louvain–Leiden 1968–1972.
—, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, 3 voll., Louvain–Leiden 1977–1980.

Boethivs, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Monachii–Lipsiae 2000.
—, *De institutione arithmetica*, ed. G. Friedlein, Leipzig 1867 [ristampa: Stuttgart 1969].

Bonaventvra, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia t. I–IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882–1889.

Carmina Medii Aevii Posterioris Latina, ed. H. Walther, II.1, Göttingen 1963, II.4, Göttingen 1966.

Cicero, *Cato maior De senectute*, in Cicéron, *Caton l'ancien (de la vieillesse)*, ed. P. Wuilleumier, Paris 1961.
—, *De inventione*, in Cicéron, *De l'invention*, ed. G. Achard, Paris 1994.
—, *De officiis*, in Cicéron, *Les devoirs*, ed. M. Testard, 2 voll., Paris 1965–1970.
—, *Laelius de amicitia*, in Cicéron, *L'amitié*, ed. R. Combès, Paris 1975.
—, *Philippica* XI, in Cicéron, *Discours. Tome XX. Philippiques V à XIV*, ed. P. Wuilleumier, Paris 1973, pp. 153–85.
—, *Pro Q. Ligario oratio*, in Cicéron, *Discours. Tome XVIII. Pour Marcellus – Pour Ligarius – Pour le roi Déjotarus*, ed. M. Lob, Paris 1952, pp. 51–83.
—, *Tusculanae disputationes*, in Cicéron, *Tusculanes*, ed. G. Fohlen, J. Humbert, 2 voll., Paris 1960^{2}.

Corpus Iuris Civilis, Volumen primum, Institutiones, recognovit P. Krueger, *Digesta*, recognovit T. Mommsen retractavit P. Krueger, Dublin–Zürich 1973^{22}.

Disticha Catonis, in *Poetae Latini minores*, t. III, ed. A. Baehrens, Lipsiae 1881, pp. 214–35.

Evstrativs, Aspasivs, Michael Ephesinvs et anonymi Commentatores: *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, ed. H. P. F. Mercken, vol. 1: *Eustratius on book I, and the anonymous scholia on books II, III, and IV*, Leiden 1973; vol. 3: *The anonymous Commentator on book VII, Aspasius on book VIII, and Michael of Ephesus on books IX and X*, Leuven 1991.
Michael Ephesinvs, *In Eth. Nic.* V, ms. Oxford, All Souls 84.

Godefridvs de Fontibvs, *Quodlibeta*:
M. De Wulf, A. Pelzer, *Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1904
M. De Wulf, J. Hoffmans, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1914.
J. Hoffmans, *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1924.

Henricvs de Gandavo, *Quodlibet* I, ed. R. Macken, Opera omnia t. V, Leuven–Leiden 1979.
—, *Quodlibet* IX, ed. R. Macken, Opera omnia t. XIII, Leuven 1983.
—, *Quodlibet* XIII, ed. J. Decorte, Opera omnia t. XVIII, Leuven 1985.
—, *Quodlibeta*, Parisiis 1518.

Iacobvs de Dvaco, *Questiones super librum De anima*, in J. De Raedemaker, *Een commentaar op De anima van Jacobus de Duaco. Critische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur*, Leuven 1962 (dissertazione dattiloscritta); ms. Paris, BnF lat. 14698, fol. 35ra–62ra.

Ioannes Dvns Scotvs, *Ordinatio. Liber tertius. A Distinctione vigesima sexta ad quadragesimam*, B. Ioannis Duns Scotus Opera Omnia Cura et Studio Commissionis Scotisticae edita t. X, Civitas Vaticana 2007.
—, *Lectura in Librum tertium Sententiarum. A Distinctione decima octava ad quadragesimam*, B. Ioannis Duns Scotus Opera Omnia Cura et Studio Commissionis Scotisticae edita t. XXI, Civitas Vaticana 2004.

Isaac Israeli, *Liber de definicionibus*, ed. J. T. Muckle, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 11, 1937–38, pp. 299–340.

Isidorvs Hispalensis Episcopvs, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, 2 voll., Oxford 1911.

Liber de causis, in A. Pattin, *Miscellanea I. Liber de causis*, Leuven 2000.

Michael Ephesinvs, cf. Evstratius.

Moralium dogma philosophorum, PL 171, col. 1007–1056.

Nemesivs Emesenvs, *De natura hominis*, in Némesius d'Émèse, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. Verbeke, J. R. Moncho, Leiden 1975.

Petrvs de Alvernia, *Questiones super libros I–II Ethicorum*, in A. J. Celano, *Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, «Medieval Studies», 48, 1986, pp. 1–110.

Petrus Lombardus, *Sententiae in IV Libros distinctae*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Grottaferrata (Romae) 1971–1981[3].

Plato:
Plato Latinvs, *Meno. Interprete Henrico Aristippo*, ed. V. Kordeuter, C. Labowsky, London 1940.
—, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, P. J. Jensen, London–Leiden 1962.

Ptolomaevs, *Quadripartitum*, Venetiis 1493, fol. 2ra–106vb.

Ptolomaevs (psevdo), *Centiloquium*, Venetiis 1493, fol. 107ra–116vb.

Radvlphvs Brito:
Questiones subtilissimi Magistri Rodulphi Britonis super arte veteri, Venetiis s.d.
—, *Questiones super lib. I–III De anima*, mss. Città del Vaticano, Pal. lat. 1059, fol. 9ra–35rb; Vat. lat. 845, fol. 311ra–354vb; Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 161ra–205vb; Paris, BnF lat. 12971, fol. 1ra–44vb; Paris, BnF 14705, fol. 97ra–72vb.
—, *Questiones super lib. III De anima*, in W. Fauser, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima*, BGPTM, n.f. XII, Münster 1974.
—, *Questiones super lib. I–IV Meteorologicorum*, mss. Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252 fol. 104ra–140vb; Osimo, Coll. Campana 39, *tertio loco*; Paris, BnF lat. 15805, fol. 36vb–39vb.
—, *Questiones super lib. I–VIII Phisicorum*, mss. Firenze, Naz. Conv. Soppr. E. 1.252 fol. 1ra–60va.
—, *Questiones super lib. Posteriorum*, in B. O. Albert, *Radulphi Britonis Quaestiones super Libros Posteriorum Aristotelis*, 2 voll., Bamberg –Freiburg i. Br. 1997–2002.
—, *Questiones super lib. I–III Sententiarum*, ms. Pavia, Univ. Aldini 244, fol. 15ra–54va.
H. W. Enders, J. Pinborg, *Radulphus Brito: Quaestiones super Priscianum minorem*, 2 voll., Stuttgart 1980.

Sacra Scriptvra:
Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber, 2 voll., Stuttgart 1969.

Sallvstivs, *De coniuratione Catilinae*, in Salluste, *La conjuration de Catilina, La guerre de Jugurtha, Fragments des histoires*, ed. A. Ernout, Paris 1974, pp. 54–124.

Seneca, *Ad Helviam de consolatione*, in Sénèque, *Dialogues*, t. III: *Consolations*, ed. R. Waltz, Paris 1975.
—, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1965.

—, *De clementia*, in Sénèque, *De la clémence*, ed. F. Préchac, Paris 1967[3].
—, *De ira*, Sénèque, in *Dialogues*, t. I: *De ira*, ed. A. Bourgery, Paris 1971.
—, *De vita beata*, in Sénèque, *Dialogues*, t. II: *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*, ed. A. Bourgery, Paris 1949[3].

Seneca (Psevdo), *De remediis fortuitorum liber, De paupertate*, in L. Annaei Senecae *Opera quae supersunt*, ed. F. Haase, 3 voll., vol. 3, pp. 446–57, 458–61.

Sigervs de Brabantia:
Quaestiones in tertium De anima, *De anima intellectiva*, in Bazán, B. C., *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain–Paris, 1972.
—, *Questiones morales*, in B. C. Bazán, *Siger de Brabant. Écrits de Logique, de Morale et de Physique*, Louvain–Paris 1974.

Summa Alexandrinorum:
C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*, Messina 1904, pp. XLI–LXXXVI.
G. B. Flower, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331). Appendix 14. «Summa Alexandrinorum»*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 49, 1982, pp. 195–252.

Themistivs, *Paraphrasis eorum quae de anima Aristotelis*, in Themistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, Louvain–Paris 1957.

Thomas de Aqvino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. P. Mandonnet, M. F. Moos, 4 voll., Parisiis 1929–1947.
—, *Summa theologiae*, ed. Leon. t. IV–XII, Romae 1888–1906.
—, *Summa contra gentiles*, ed. Leon. t. XIII–XV, Romae 1918–1930.
—, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Leon. t. XXI (in preparazione).
—, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leon. t. XXII.1–3, Roma 1972–1976.
—, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. Leon. t. XXIII, Roma–Paris 1982.
—, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. Leon. t. XXIV.1, Roma–Paris 1996.
—, *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, ed. Leon. t. XXIV.2, Roma–Paris 2000.
—, *Quaestiones disputatae de quolibet*, ed. Leon. t. XXV.1–2, Roma–Paris 1996.
—, *Questiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, R. Spiazzi, 2 voll., Taurini–Romae 1953–1964.

—, *Expositio super Iob ad litteram*, ed. Leon. t. XXVI, Romae 1965.
—, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Taurini–Romae 1952[5].
—, *Expositio libri Posteriorum*. Editio altera retractata, ed. Leon. t. I*.2, Roma–Paris 1989.
—, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, ed. Leon. t. II, Romae 1884.
—, *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicorum*, ed. Leon. t. III, Romae 1886.
—, *Sentencia libri De anima*, ed. Leon. t. XLV.1, Roma–Paris 1984.
—, *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscentia*, ed. Leon. t. XLV.2, Roma–Paris 1985.
—, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, ed. M.–R. Cathala, R. Spiazzi, Taurini–Romae 1964.
—, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Leon. t. XLVII.1–2, Romae 1969.
Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Paris 2002[2].

Valerivs Maximvs, *Facta et dicta memorabilia*, ed. K. Kempf, Berolini 1854 [ristampa: Hildesheim–New York 1976].

Studi:

Bataillon, L. J., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 44, 1960, pp. 140–174.

Bérubé, C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Montréal–Paris 1964.

Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane, vol. 3 (Firenze, Pisa, Pistoia), ed. G. C. Garfagnini, M. R. Pagnoni Sturlese, G. Pomaro, S. Zamponi, Firenze 1982; vol. 7 (Novara, Palermo, Pavia), ed. G. M. Cao, C. Casagrande, M. A. Casagrande Mazzoli, D. Ciccarelli, S. Gavinelli, S. Vecchio, Firenze 1993.

Corbini, A., *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli* Analitici secondi, Firenze 2006.

Costa, I., *Heroic virtue in the commentary tradition on the Nicomachean Ethics in the second half of the thirteenth century*, in I. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden–Boston–Köln 2007, pp. 153–172.

—, *Il commento di Radulfo Brito all'Etica Nicomachea. Edizione critica del testo con uno studio critico, storico e dottrinale*, 2 voll., Università degli studi di Salerno–Université de Paris–IV Sorbonne, 2007 (dissertazione dattiloscritta).
—, *Il problema dell'omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all'*Etica Nicomachea, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 16, 2006, pp. 156–230.

Courtenay, W. J., *Radulphus Brito, Master of Arts and Theology*, «Cahiers de l'Institut du Moyen–âge grec et latin», 76, 2005, pp. 131–158.

Dain, A., *Les Manuscrits*, Paris 1964².

De Ricci, S., Wilson, W. J., *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, I, New York 1935.

Deuffic, J.–L., *Un logicien renommé, proviseur de la Sorbonne au XIV*è *s. Raoul le Breton de Ploudiry. Notes bio-bibliographiques*, «Pecia. Ressources en médiévistique», 1, 2002, pp. 45–154.

Donati, S., *Per lo studio dei commenti alla* Fisica *del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca.*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 2.2, 1991, pp. 361–441.

Doucet, V., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmueller*, «Archivum Franciscanum Historicum», 47, 1954, pp. 88–170.
—, *Raoul le Breton défenseur de l'Immaculée Conception. Simple rectification*, «Archivum Franciscanum Historicum», 47, 1954, pp. 447–450.

Ebbesen, S., *Radulphus Brito on the Metaphisics*, in J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (edd.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin–New York 2001, pp. 456–492.
—, *Radulphus Brito: the last of the great arts masters or: philosophy and freedom*, in J. A. Aertsen, A. Speer (edd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin–New York 2000, pp. 231–51.

Ebbesen, S., Pinborg, J., *Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Brito's Ars vetus in Greek translation*, «Classica et Medievalia», 33, 1981–82, pp. 263–319.

Ermatinger, C. J., *Notes on some early fourteenth century scholastic philosophers*, «Manuscripta», 3, 1959, pp. 155–168.

Etzkorn, G. J., *The Codex Paris Nat. Lat. 15.805*, «Archivum franciscanum historicum», 80, 1987–88, pp. 321–33.

Flüeler, C., *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 voll., Amsterdam–Philadelphia 1992.

Gauthier, R. A., *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 18, 1951, pp. 66–105.
—, *Les questiones supra librum Ethicorum de Pierre d'Auvergne*, «Revue du moyen âge latin», 20, 1964, pp. 233–260.
—, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.
—, *Trois commentaires averroïstes sur l'Éthique à Nicomaque*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 16, 1947–48, pp. 187-336.
—, recensione di O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. II-III. Problèmes de morale*, «Bulletin thomiste», VIII, 1, 1951, pp. 60–86.
—, recensione di A. Monahan, *Questiones in Metaphysicam Petri de Alvernia*, in J. R. O'Donnell (ed.), *Nine Medieval Thinkers. A Collection of Hitherto Unedited Texts*, Toronto 1955, pp. 145–181, «Bulletin thomiste», IX, 3, 1954–56, pp. 960–61.
—, recensione di K. Giocarinis, *An Unpublisched Late Thirteen–Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, «Traditio», 15, 1959, pp. 299–326, «Bulletin Thomiste» X.3, 1959, pp. 875–876.

Giocarinis, K., *An Unpublisched Late Thirteen–Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, «Traditio», 15, 1959, pp. 299–326.

Glorieux, P., *A propos du Vat. lat. 1086. Le personnel enseignant de Paris vers 1311–14*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 5, 1933, pp. 23–39.
—, *Aux origines de la Sorbonne*, 2 voll., Paris 1965–1966.
—, *La littérature quodlibétique*, 2 voll., Kain-Paris 1925–1935.
—, *Raoul Renaud*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 7, 1935, pp. 405–07.
—, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e^ siècle*, 2 voll., Paris 1933–1934.

Grabmann, M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, München 1931.
—, *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung*, München 1944.
—, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, BGPTM, XXXVI, 1, Münster 1940.

Graf, T., *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, 2 voll., Romae 1934–1935.

Kristeller, P. O., *A philosophical treatise dedicated to Guido Cavalcanti: magister Jacobus de Pistorio and his «Questio de felicitate»*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 425–463.

Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 1–6 in 8 voll., Louvain–Gembloux 1942–1960.

Maier, A., *Codices vaticani latini*, cod. 2118–2192, [Città del Vaticano] 1961.

Pasquali, G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952².

Pattin, A., *Les traités contenus dans le manuscrit Osimo, Biblioteca del Collegio Campana 39 (18.L.38)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 16–17, 1974–75, pp. 94–100.

Pelzer, A., *Codices vaticani latini*, t. II.1, cod. 679–1134, [Città del Vaticano] 1931.

Pinborg, J., *A note on Vat. lat. 3061*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 18, 1976, p. 78.

Pomaro, G., *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: origini e Trecento*, «Memorie domenicane», 11, n.s., 1980, pp. 325–488.

Samaran, C., Marichal, R., *Catalogue des Manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, t. III, Paris 1974.

San Cristóbal Sebastián, A., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid 1958.

Rossini, M., Schabel, C., *Time and eternity among the early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alessandria, Radulphus Brito, and Hugh of Novocastro*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 16, 2005, pp. 237–338.

Stegmüller, F., *Repertorium biblicum Medii aevi*, 11 voll., Matriti 1950–1980.

Stussi, A., *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Bologna 1994.

Weijers, O., *La 'Disputatio' à la Faculté des Arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout 1995.

Wippel, J.–F., *Godfrey of Fontaines'* Quodlibet *XIV on Justice as a General Virtue: is it really a* Quodlibet*?*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston 2006, pp. 287–344.
—, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth–Century Philosophy*, Washington 1981.

Zavattero, I., *La Quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una edizione critica del testo*, in M. Bettetini e F. D. Paparella (edd.), *Le felicità nel medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Milano, 12–13 Settembre 2003, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 355–410.

Indice dei Luoghi
e degli Autori antichi e medievali

[I rimandi all'introduzione sono indicati con il numero della pagina, mentre i rimandi all'edizione del testo sono indicati con il numero della questione seguito dal numero della linea o delle linee. Questo indice non fornisce i luoghi dell'*Etica Nicomachea* – troppo numerosi – citati nel testo.]

Aegidivs Avrelianensis, *Qu. sup. lib. Eth.*: 147; qu. 98: 89; qu. 99: 58; qu. 122: 149; qu. 131: 152–53; qu. 137: 151.

Aegidivs de Lessines: 99.

Aegidivs Romanvs: 99; 142.
—, *De reg. princ.* I, pars II, cap. 15: qu. 58, u. 57; I, pars II, cap. 25: qu. 91, uu. 44–45.

Albertvs Magnvs: 91; 109; 115; 139; 142; 148.
—, *Physica* III, I, 3: qu. 164, u. 4.
—, *De an.* II, III, 2: qu. 51, u. 9; III, II, 19: 116.
—, *Super Ethica*, Prologus: 69; Prohemium, u. 87; u. 113; qu. 1, u. 80; qu. 2, u. 14; qu. 3, u. 47; I, 2: 53; 54; qu. 12, uu. 21–23; I, 4: qu. 15, u. 6; u. 37; qu. 16, u. 14; qu. 16, u. 23; qu. 92, uu. 30–31; I, 7: qu. 8, u. 15–16; qu. 171, u. 52; I, 8: qu. 142, u. 12; I, 13: 105; 107; qu. 37, u. 19; uu. 97–98; I, 15: qu. 52, u. 36; II, 1: qu. 45, uu. 60–61; II, 2: Prohemium, uu. 6–7; qu. 48, u. 16; ; qu. 163, uu. 22–23; II, 3: qu. 49, u. 16; II, 5: qu. 51, uu. 38–39; II, 8: qu. 51, uu. 61–63; III, 3: 140; III, 7: qu. 60, u. 9; III, 9: qu. 76, u. 55; V, 1: qu. 51, u. 9; IV, 11: qu. 95, u. 48; V, 4: qu. 82, u. 33; V, 13: qu. 31, u. 74; V, 17: qu. 45, u. 5; VI, 9: Prohemium, u. 47; VII, 1: 140; 152; qu. 51, u. 9; qu. 154, u. 9; uu. 18–19; X, 1: Prohemium, uu. 6–7; qu. 163, uu. 22–23; X, 8: qu. 45, u. 5; X, 13: qu. 171, u. 9; u. 25; uu. 84–86.
—, *Ethica* I, I, 1: Prohemium, u. 39; u. 47; u. 49; I, I, 2: 69; I, I, 3: 140; qu. 1, u. 30; I, I, 5: qu. 3, u. 47; u. 48; I, I, 6: Prohemium, u. 115; I, I, 7: Prohemium, u. 86; I, IV, 4: 53; I, V, 8: qu. 16, u. 14; II, I, 8: 48, u. 16; IV, II, 10: qu. 74, u. 94; X, II, 2: qu. 28, u. 28.
—, *Politica* V, 8: qu. 15, u. 6.
—, *Lib. de natura et origine animae* II, 2–3: pp. 115–16.
De fato, art. 2: qu. 74, u. 127.

Algazel: 105; 107.
—, *Metaph.*: 141; I: Prohemium, u. 20; qu. 2, u. 27.; V, 3: qu. 37, u. 18.

Anaxagoras: qu. 31, uu. 9–10.

Anonymvs, *Interpr.* II, 4: qu. 40, uu. 42–43; II, 5: qu. 173, u. 7; III, 2: qu. 55, uu. 11–13; IV, 4: qu. 86, u. 44.

Anonymvs, *Interpr.* VII, Prologus: qu. 154, u. 9; u. 21; VII, 1: qu. 155, uu. 30–32; VII, 5: qu. 159, u. 35.

Anonymvs (Iacobvs de Dvaco ?), *Qu. sup. lib. Eth.*: 25; 142; 146; 149; 151; 152; qu. 10: qu. 6, u. 64; qu. 16: 55; qu. 39: qu. 80, uu. 52–55; qu. 59: qu. 64, u. 24.

Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.* (Erlangen, Universitätsbibl. 213): 147; qu. 97: 58; qu. 121: 148; qu. 124: 152–53; qu. 127: 151.

Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.* (Erfurt, Amplon. F. 13): 147; 151; qu. 26: 89; qu. 97: 58; qu. 127: 149; 152.

Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.* (Paris, BnF lat. 16110): 147; qu. 176: 149; qu. 180: 151; supplementum secundum, qu. 5: 55; qu. 144: 58.

Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.* (Paris, BnF lat. 16089): 146.

Anonymvs (Anonymus Bazán), *Qu. sup. lib. De an.*: 116.

Anonymvs (Anonymus Giele), *Qu. sup. lib. De an.*: 116.

Anonymvs (Anonymus Van Steenberghen), *Qu. sup. lib. De an.*: 116.

Antonivs de Parma: 29; 99.

Apvleivs: Prohemium, u. 47.

Aristoteles: 53, 54; 64; 91; 105; 106; 142.
—, *Cat.*, 5, b, 16–18: qu. 92, uu. 23–24; 9 a 4–10: qu. 51, u. 47; 14 a 23–25: qu. 56, u. 45.
—, *De interpr.*, 22 b 36–23 a 6: qu. 1, u. 11; qu. 33, uu. 9–10; qu. 60, u. 72; qu. 61, u. 12; u. 40; qu. 62, u. 9; qu. 71, uu. 6–7; qu. 123, u. 5; 23 a 27–24 b 9: qu. 54, u. 43.
—, *An. pr.* II, 67 a 27–b 10: qu. 5, uu. 29–30; qu. 153, u. 6.
—, *An. post.* I, 71 a 5–11: qu. 1, uu. 21–22; 72 a 29–30: qu. 19, uu. 55–56; 75 b 21–26 qu. 1, u. 9; 87 b 38–39: qu. 1, u. 6.
—, *Top.* I, 106 a 37–38: qu. 14, uu. 26–27.
—, *Top.* III, 116 a 13–14: qu. 17, u. 12; 117 a 16–21: qu. 25, u. 13; 117 a 28–30: qu. 150, u. 12.
—, *Top.* IV, 124 b 4–5: qu. 132 u. 28.
—, *Top.* V, 134 b 23–24: qu. 8, u. 15–16; qu. 21, u. 4; 137 b 14–27: qu. 75, uu. 10–11.
—, *Soph. el.*, 174 a 19–21: qu. 100, u. 6.
—, *Phys.* II, 193 a 28–b 8: qu. 58, u. 18; 194 b 29–32: 165; 195 a 8–11: qu. 17, u. 75; 195 a 11–14: qu. 65, u. 16; 195 a 15–27: qu. 6, u. 49; qu. 17, uu. 76–77; 197 a 5–6: qu. 32, u. 26; 197 a 5–8: qu. 140, u. 20; 198 a 22–24: qu. 3, u. 19; 199 a 15–22: qu. 50, u. 3; qu. 140, u. 46; 199 a 8–20: qu. 50, u. 29; 200 a 15–30: ; qu. 6, uu. 54–55; qu. 7, uu. 23–24; qu. 43, uu. 46–47; qu. 68, uu. 21–24; qu. 70, u. 17; qu. 73, uu. 28–29; qu. 101, uu.

27–28; qu. 136, uu. 24–25; qu. 141, uu. 30–31; qu. 142, uu. 27–28.
—, *Phys.* III, 201 a 9–11: qu. 164, uu. 18–19; 201 b 31–32: qu. 27, u. 6; 207 a 8–9: qu. 23, u. 13.
—, *Phys.* IV, 215 a 2–4: qu. 156, uu. 5–6; 221 a 4–5: qu. 165, u. 7; 223 b 13–16: qu. 121, u. 7; qu. 165, u. 33.
—, *Phys.* V, 225 b 16–226 a 18: qu. 130, u. 13; 229 b 21–22: qu. 56, uu. 26–27; 229 b 14–22: qu. 51, uu. 61–63.
—, *Phys.* VI, 232 b 20–24: qu. 164, u. 15; 241 b 6–7: qu. 70, u. 25.
—, *Phys.* VII, 246 b 23: qu. 105, u. 11; qu. 138, u. 24; qu. 139, u. 15; 247 b 23–24: qu. 21, u. 37; 248 b 6–10: qu. 22, u. 54.
—, *Phys.* VIII, 252 b 24–27: qu. 40, u. 22; 253 a 11–20: qu. 60, u. 9; qu. 74, uu. 19–20; 255 a 33–b 5: qu. 51, uu. 12–13; 260 a 4–6: qu. 32, u. 18; u. 51.
—, *De celo* I, 269 a 10: qu. 56, uu. 8–9; 269 a 14: qu. 56, uu. 8–9; 274 a 13–14: qu. 70, u. 25; 274 a 17–18: qu. 70, u. 25; 279 b 20–21: qu. 33, u. 16; 281 a 7–15: qu. 41, u. 27; qu. 51, u. 22; qu. 52, u. 4; qu. 75, u. 18; qu. 76, u. 20; qu. 78, u. 46; qu. 83, u. 37; qu. 88, u. 19.
—, *De celo* II, 286 a 23–24: qu. 99, uu. 8–9; 286 b 18–22: qu. 23, uu. 7–8.
—, *De gen. et corr.* I, 318 a 23–25: qu. 5, u. 10; 320 b 30–31: qu. 44, u. 63; 324 a 23–25: qu. 166, u. 9.
—, *De gen. et corr.* II, 336 a 27–28: 165; qu. 32, u. 18; u. 51.
—, *De an.* I, 403 a 8: 160; qu. 37, u. 44; 430 a 8–9: 161; 403 a 10–12: 160; qu. 37, u. 4; 403 a 29–b 1: qu. 42, uu. 39–40; qu. 49, uu. 34–35; qu. 98, uu. 39–40; 408 b 11–13: 163; 408 b 18–19: qu. 46, u. 7.
—, *De an.* II, 412 a 9–11: qu. 45, u. 51; 412 a 23–24: qu. 27, uu. 28–29; 413 a 6–7: 160; 413 b 4–5: qu. 168, u. 6; 413 b 24–27: 160; qu. 37, u. 6; ; u. 87; 414 a 31–32: qu. 134, u. 12; 415 a 3–6: qu. 168, u. 6; 415 a 26–b 7: qu. 128, u. 28; 415 a 16–22: qu. 134, u. 7; u. 41; 415 a 26–b 28: qu. 26, uu. 19–20.
—, *De an.* III, 429 b 10–22: qu. 134, u. 68; 429 b 31–430 a 2: qu. 58, u. 33; 430 a 10–15: qu. 134, uu. 24–26; 430 a 18–19: qu. 43, u. 6; 430 a 22–23: 106; qu. 37, u. 56; qu. 46, u. 7; 430 a 23–25: 162; 431 b 21: qu. 40, u. 17; 431 b 24–25: Prohemium, uu. 24–25; 432 a 15–18: qu. 134, u. 12; 432 b 21–22: qu. 45, u. 8; uu. 26–27; 432 b 26–433 a 6: qu. 134, u. 12; 433 a 1: qu. 134, u. 61; 433 a 9–20: qu. 134, u. 90; qu. 135, uu. 51–52; 433 a 14–17: qu. 134, u. 1; 433 a 14–15: qu. 134, u. 61; 433 b 10–13: qu. 4, u. 11; qu. 29, u. 106; qu. 60, uu. 96–97.
—, *De mem.*, 452 a 27–28: qu. 46, u. 13; qu. 74, u. 4.
—, *De somn.*, 454 a 8: 163; qu. 41, uu. 19–20; 454 a 26–29: qu. 104, uu. 23–24.
—, *Metaph.* I, 980 a 21: qu. 9, u. 6; qu. 170, uu. 17–18; 981 a 16–17: qu. 1, uu. 5–6; qu. 63, uu. 66–67; 982 a 14–17: qu. 9, u. 7; 982 b 11–24: qu. 171, u. 48; 983 a 6–7: qu. 17. u. 59; 983 a 10–11: qu. 22, u. 42; 986 a 22–b 2: qu. 56, u. 54.
—, *Metaph.* II, 993 b 9–11: qu. 169, u. 8; 993 b 19–21: qu. 2, u. 24; qu. 134, u. 61; qu. 140, u. 42; 993 b 24–26: qu. 20, u. 13; 993 b 24–31: qu. 99, u. 5; 993 b

24–994 a 1: qu. 20, uu. 44–45; 995 a 1: qu. 46, u. 56; 995 a 3–6: qu. 11, u. 36.
—, *Metaph.* V, 1013 b 11–16: qu. 65, u. 16; 1015 a 20–26: qu. 123, uu. 12–13; 1015 a 36–b 3: qu. 61, u. 11; 1021 b 12–13: qu. 23, u. 13.
—, *Metaph.* VI, 1026 a 18–19: qu. 139, u. 7; 1027 b 25–28: qu. 73, u. 4.
—, *Metaph.* VII, 1020 a 10–b 7: qu. 41, u. 12; 1032 a 24–25: qu. 43, u. 16; 1032 a 32–b 6: qu. 46, uu. 8–9.
—, *Metaph.* IX, 1048 a 8–16: qu. 1, u. 11; qu. 33, qu. 9–10; qu. 60, u. 72; qu. 61, u. 12; u. 40; qu. 62, u. 9; qu. 71, uu. 6–7; qu. 123, u. 5.
—, *Metaph.* X, 1052 b 18–19: qu. 8, u. 41; 1052 b 20: qu. 122, u. 20; 1052 b 31–1053 a 14: qu. 122, uu. 7–8; qu. 123, u. 62; 1053 a 24–27: qu. 121, u. 7; qu. 122, u. 6; u. 29; qu. 165, u. 33; 1055 a 19–20: qu. 56, uu. 8–9; 1055 b 30: qu. 56, uu. 8–9; 1057 a 19–20: qu. 51, uu. 3–4; 1058 a 37–b 3; 1059 a 9–10: 113.
—, *Pol.* I, 1252 a 1–4: qu. 11, u. 25; 1252 a 26–30: qu. 128, u. 15; 1253 a 2–3: qu. 25, u. 10; 1253 a 3–4: qu. 85, u. 24; qu. 126, uu. 72–73; 1253 a 7: qu. 25, u. 10; 1253 a 29–38: qu. 25, u. 7; 1254 b 2–9: qu. 6, u. 25; qu. 40, u. 74; qu. 44, uu. 34–35; qu. 135, uu. 64–65; 1256 b 15–22:qu. 59, u. 26; 1257 a 5–b 5: qu. 18, uu. 26–27; 1259 a 6–19: 139; qu. 31, u. 76.
—, *Pol.* III, 1276, b 16–1277 b 32: qu. 114, u. 18; qu. 145, u. 9; 1282 b 9–22: qu. 109, u. 42.
—, *Pol.* V, 1312 a 6–8: qu. 101, u. 42.
—, *Metaph.* VII, 1332 a 38–40: Prohemium, u. 63.
—, *Rhet.* I, 1354 b 29–30: qu. 13, u. 25; 1356 a 2–3: qu. 13, u. 25; 1356 a 14–16: qu. 13, u. 25; 1356 a 15–16: qu. 97, u. 45; qu. 124, u. 8; u. 55; qu. 136, uu. 13–14; 1357 a 1–4: qu. 13, u. 25; 1358 a 7–9: qu. 13, u. 25; 1358 a 36: qu. 13, u. 25; 1364 a 33–37: qu. 112, u. 41; 1366 b 3–5: qu. 112, u. 41; 1366 b 3–7: qu. 79, u. 21; 1366 b 4–9: qu. 84, u. 14; 1366 b 5–7: qu. 112, u. 45; 1369 b 33–35: qu. 30, u. 35; qu. 165, u. 90; qu. 166, u. 15; 1370 a 27–35: qu. 14, uu. 37–39; 1370 b 14–22: qu. 14, uu. 37–39.
—, *Rhet.* II, 1377 b 28–31: qu. 13, u. 25; 1378 a 20–23: qu. 166, u. 9; 1378 a 31: qu. 100, u. 12; 1378 a 31–33: qu. 49, uu. 27–28; qu. 98, uu. 24–25; 1378 b 1–2: qu. 98, u. 31; 1381 a 9–11: qu. 29, u. 138; 1384 b 17–20: qu. 106, u. 3; 1395 b 2: qu. 13, u. 25; 1401 b 8: qu. 13, u. 25.

Aristoteles (psevdo), *Phisionomia*, 805 a 1: qu. 74, u. 79.

Avgvstinvs Hipponensis: qu. 78, u. 54; qu. 86, u. 75.
—, *De civ. Dei* IX, 5: 61; qu. 51, u. 5.
—, *De libero arbitrio* II, 19: 144.
—, *Epist.* CCXI: qu. 97, u. 11.

Averroes: 106; 161; qu. 37, u. 33; qu. 159, u. 65.
—, *In Eth. Nic.*: 141–42; I, 5: qu. 16, u. 14.
—, *In Phys.*: 141; Prohemium: Prohemium, u. 10; qu. 17, u. 3; I comm. 60: qu. 46, uu. 56–58; II, comm. 26: qu. 155, u. 16; qu. 156, u. 15; II, comm. 30: qu. 65, u. 16; comm. 89: qu. 3, u. 32; qu. 6, uu. 54–55; qu. 7, uu. 23–24; qu. 68, uu. 21–24; qu. 70, u. 17; qu. 73, uu. 28–29; qu. 101, uu. 27–28; qu. 136,

uu. 24–25; qu. 141, uu. 30–31; qu. 142, uu. 27–28; VII comm. 31: qu. 32, uu. 51–52; VII comm. 51: qu. 32, uu. 51–52.
—, *In De an.* II, comm. 2: qu. 45, u. 51; III, comm. 18: qu. 51, u. 9; qu. 140, u. 26; qu. 159, uu. 31–32.
—, *In De celo* II, comm. 29: qu. 23, uu. 7–8; qu. 25, u. 6; comm. 92: qu. 65, u. 16.
—, *In Metaph.*: 141; II, comm. 14: qu. 11, u. 37; qu. 46, uu. 56–58; V, comm. 2: qu. 65, u. 16; comm. 21: qu. 23, uu. 32–33; X, comm. 2: qu. 8, u. 41; XII, comm. 18: qu. 50, u.31.

Avicenna: 107–09; 115; 116; qu. 37, u. 102.
—, *Metaph.*: 141; I, 1: Prohemium, u. 21; qu. 2, u. 27; VIII, 7: Prohemium, uu. 6–7; qu. 14, uu. 30–31; qu. 30, u. 32; qu. 47, uu. 33–34; qu. 77, uu. 43–44; qu. 156, u. 10; qu. 160, uu. 35–36; qu. 163, uu. 22–23; qu. 164, uu. 21–22; qu. 167, u. 8; qu. 170, uu. 7–8; IX, 1: qu. 32, uu. 51–52; qu. 37, u. 112; IX, 7: Prohemium, uu. 6–7; qu. 14, uu. 30–31; qu. 30, u. 32; qu. 47, uu. 33–34; qu. 77, uu. 43–44; qu. 156, u. 10; qu. 160, uu. 35–36; qu. 163, uu. 22–23; qu. 164, uu. 21–22; qu. 167, u. 8; qu. 170, uu. 7–8.
—, *Lib. VI Nat.* V, 1: qu. 171, u. 9.
—, *De medicinis cordialibus*: qu. 98, u. 28.

Bernardvs: qu. 19, u. 34 (cf. Ps. Seneca, *De remediis…*).

Bonaventura, *In III Sent.*, d. 26, art. 1, qu. 3, *solutio oppositorum* 1, 2: 135.

Boethivs, *De consol.*: 139; II, pr. 5: Prohemium, u. 52; qu. 25, u. 59; qu. 31, u. 36; u. 46; qu. 18, uu. 57–58; qu. 31, u. 67; qu. 64, uu. 84–85; qu. 84, u. 13; III, pr. 2: qu. 18, u. 3; qu. 25, u. 8; pr. 3: qu. 31, uu. 20–21; pr. 7: qu. 14, u. 25; pr. 11: qu. 72, u. 14; IV, pr. 3: qu. 34, uu. 82–83; V, pr. 3: qu. 72, u. 14; pr. 6: qu. 72, u. 14.
—, *Inst. Arithm.* I, 1: 26; 139; qu. 1, u. 10.

Calcidivs, *In Thim.* CXCV: qu. 37, u. 17.

Cicero: 139.
—, *Cato maior De senectute* IX, 28: Prohemium, u. 1.
—, *De inv.* II, LIII, 159: qu. 46, uu. 12–13; qu. 135, u. 20; II, LIII, 160: qu. 110, u. 42; II, LIV, 164: qu. 97, u. 10.
—, *De off.* I, V, 17: qu. 94, u. 13; I, VII, 20: qu. 109, u. 40; qu. 112, u. 17; I, XX, 66: qu. 93, uu. 14–15; I, XXVII, 95: qu. 5, u. 7.
—, *Laelius De amicitia* VI, 20: qu. 19, u. 19; qu. 36, u. 45; XXIV, 89: qu. 19, u. 14.
—, *Philippica* XI, 28: qu. 113, uu. 3–4.
—, *Pro Ligario*, XII, 37: 60; qu. 51, u. 5.
—, *Tusc. disp.* II, I, 4: qu. 25, u. 59; qu. 31, u. 36; u. 46.

Corpvs Ivris Civilis, *Inst.* I, I: qu. 108, uu. 15–16; qu. 110, uu. 42–43; qu. 116, u. 20.
—, *Digest.* I, I: qu. 113, uu. 3–4; qu. 129, u. 29; IV, 2: qu. 63, uu. 8–9.

Disticha Catonis: 140; qu. 100, u. 6.

Empedocles: qu. 159, u. 63.

Evstrativs: 141–42; 148; *Enarr.*, Prooemium: Prohemium, u. 21; u. 85; u. 91; uu. 92–93; u. 110; u. 115; u. 116; u. 125; u. 132; qu. 2, u. 14; qu. 3, u. 46; qu. 80, u. 6; qu. 155, u. 37; qu. 173, u. 7; I, 1: qu. 11, u. 21; I, 6: qu. 15, u. 16; I, 7: qu. 19, u. 62; I, 7: qu. 20, u. 58; qu. 64, u. 39; I, 8: qu. 21, u. 16; qu. 23, uu. 50–51; qu. 24, u. 75; qu. 26, u. 42; I, 9: qu. 28, u. 13; I, 13: qu. 89, u. 7; qu. 130, u. 4; I, 19: qu. 173, u. 7.

Exyodiste: qu. 37, uu. 97–98.

Gennadivs Scholarios: 102; 131.

Godefridvs de Fontibvs: 63; 142; *Quodl.* III, qu. 13: 89; *Quodl.* III, qu. 4: 118; *Quodl.* VI, qu. 10: 154; *Quodl.* VI, qu. 11: 123–24; *Quodl.* VIII, qu. 16: 124; *Quodl.* XI, qu. 5: 154; *Quodl.* XIV: 89–90; 155.

Henricvs Aristippvs: 140.

Henricvs de Frimaria: 30; 68; 75–76.

Henricvs de Gandavo: 30; 142; *Quodl.* I, qu. 14: qu. 29, u. 78; u. 141; qu. 60, u. 127; qu. 16: qu. 60, u. 127; qu. 72, u. 42; *Quodl.* IV, qu. 22: 89; 155; qu. 42, u. 57; *Quodl.* IX, qu. 5: qu. 60, u. 127; qu. 72, u. 42; *Quodl.* XIII, qu. 12: qu. 29, u. 141.

Hermannvs Alemannvs: cf. Svmma Alexandrinorum, et Averroes, *In Eth. Nic.*.

Iacobvs de Dvaco, *Qu. sup. lib. De an.*, III, qu. 1: 117.

Iacobvs de Pistorio: 29.

Ioannes de Iandvno: 103.

Ioannes de Polliaco: 100–01.

Ioannes Dvns Scotvs, *Ordinatio* III, d. 26, qu. unica: 135.
—, *Lectura* III, d. 26, qu. unica: 135.

Ioannes Philoponvs: 112–13.

Isaac Israeli: 105; 107.
—, *Liber de definicionibus* I: qu. 37, u. 19.

Isidorvs, *Etymol.* V, III, 1: qu. 113, uu. 7–8.

Liber de Cavsis, I: qu. 64, u. 18.

Martinvs Bracarensis, *Formula vitae honestae*: qu. 48, u. 20.

Michael Ephesinvs, *In Eth. Nic.* V, 12: qu. 127, u. 9.
—, *Enarr.* XI, 11: qu. 64, u. 12; X, 8: qu. 3, u. 27; qu. 169, u. 34; X, 11: Prohemium, uu. 74–75; uu. 78–81; qu. 174, u. 21.

Moralivm Dogma Philosophorvm, qu. 1: qu. 105, u. 7.

Nemesivs Emesenvs, *De natura hominis* I: qu. 155, u. 16; qu. 156, u. 15.

Petrvs de Alvernia, *Qu. sup lib. Eth.*: 146; 149; 151; 152.
—, *Quodl.* V, qu. 11: 89.

Petrvs Lombardvs, *Sententiae...*, lib. II, d. 27, cap. 1, n. 1: 144.

Plato: 107; qu. 19, u. 25–27; qu. 20, u. 1; u. 5; u. 9; u. 30; u. 34; u. 39; u. 56; u. 58; u. 59; u. 62; u. 105; u. 106; u. 109; u. 110; u. 111; qu. 32, u. 58; qu. 37, u. 95; qu. 64, u. 40; qu. 163, u. 13.
—, *Meno* 99 e: 140; qu. 1, u. 30.

—, *Thim.*: 105; 42 b: qu. 37, u. 17; 47 c: qu. 26, u. 14.

Platonici: qu. 161, u. 17.

Proclvs: qu. 7, u. 13.

Prospervs de Regio Aemilia: 103.

Ptolomaevs, *Almagestus*: qu. 31, u. 6; qu. 74, u. 127.

Ptolomaevs (psevdo), *Centiloquium*: qu. 74, u. 127.

Radvlphvs Brito: 17; 59; 97; et passim pp 99–155.
—, *Qu. sup. An. post.*, Prohemium: 131.
—, *Qu. sup. Soph. el.*, Prohemium: 130; 131.
—, *Qu. sup. Priscianum minorem*: 101; 102.
—, *Qu. sup. lib. De an.*: 129–30; Prohemium: 130; I, qu. 9: 105; III, qu. 1: 109; 111–13; qu. 37, u. 109; III, qu. 6: 106; qu. 37, u. 33; u. 56; III, qu. 9: 125; III, qu. 13: qu. 37, u. 56; III, qu. 17: 118–22; III, qu. 28: 122–23.
—, *Qu. sup. lib. Phys.*, Prohemium: 130; 131.
—, *Qu. sup. lib. Metheor.*: 126–29; 131.
—, *Qu. sup. lib. Sententiarum*: 132–37.

Radvlphvs Brito (?), *Qu. sup. lib. Metaphisicorum*: 102.
—, *Qu. sup. lib. Politicorum*: 23.
—, *Qu. sup. lib. De substantia orbis*: 102–03.

Radvlphvs de Hotot: 100.

Robertvs Grosseteste: 53; 54; 61; 141.

Sacra Scriptvra, *Gn.* 3, 18: 139; Prohemium, u. 79; *Prv.* 17, 16: 139; qu. 18, u. 72; *Hbr.* 6, 8: 139; Prohemium, u. 79.

Sallvstivs, *De coniuratione Catilinae* XX: qu. 19, u. 19; qu. 36, u. 45.

Seneca: 139; 140; qu. 13, u. 52; qu. 25, u. 59; qu. 40, uu. 99–100; qu. 76, u. 7; qu. 101, u. 55.
—, *Ad Helviam de consolatione* X, 11: qu. 18, u. 10.
—, *De clementia* I, 19: qu. 97, u. 60; II, 3: qu. 97, u. 7.
—, *De ira* I, 9: qu. 93, u. 5.
—, *De vita beata*, 16: qu. 93, u. 5.
—, *Epist.* 16, 7: qu. 18, u. 10; 18, 12–13: qu. 31, u. 22; 18, 13: qu. 18, u. 55; qu. 31, u. 103; 20, 10: qu. 93, u. 16; 37, 4: Prohemium, u. 58; 73, 8: qu. 18, u. 14; 81, 29: qu. 18, u. 52; 85, 4: qu. 48, u. 61; 87, 31: qu. 18, u. 53.

Seneca (psevdo), *De paupertate*: qu. 18, u. 10; u. 52; u. 53.
—, *De remediis fortuitorum liber* X, 4: qu. 19, u. 34.
—, *De virtutibus*, cf. Martinvs Bracarensis.

Sigervs de Brabantia, *De anima intellectiva*, cap. 8: 117.
—, *Qu. in tertium De an.*: 117.
—, *Quaestiones morales*, qu. 4: qu. 80, uu. 52–55.

Socrates: qu. 1, u. 21; u. 30; u. 129; qu. 3, u. 48 (app.); qu. 19, u. 27–28; qu. 31, uu. 61–62; u. 74; qu. 159, u. 10 (app.).

Solon: qu. 31, u. 77; u. 81; u. 82; qu. 34, u. 2; u. 15; u. 16.

Stephanvs Tempier: 154.

Stoici: qu. 3, u. 48 (app.); qu. 48, u. 1–2; u. 16; u. 18.

Svmma Alexandrinorvm: 55–57; 126–32; 141; qu. 30, u. 7; qu. 48, uu. 11–12; qu. 65, u. 10; qu. 80, u. 62.

Taddevs de Parma: 127.

Thales: 139.

Themistivs, *De an.* I: 160; qu. 37, u. 9; III: qu. 155, u. 21.

Thomas de Aq.: 30; 113–15; 117–18; 139; 142; 154.
—, *In II Sent.*, d. 25, qu. 1, art. 2, ad quintum: qu. 74, u. 127; d. 27, qu. 2., art. 4, qla 3, resp.: qu. 142, u. 12.
—, *In III Sent.*, d. 33, art. 3, qla 4: 135.
—, *In III Sent.*, d. 34, qu. un., art. 2, arg. 1: qu. 56, u. 45.
—, Ia, 25, 1, arg. 3: qu. 45, u. 5; Ia, 48, 1, arg. 1: qu. 56, u. 45; Ia, 76, 3: 109; Ia, 77, 8, resp.: 109–10; Ia, 86, 1: 125; Ia, 89, 1, ad tertium: 110; Ia, 115, 4, ad tertium: qu. 74, u. 127.
—, Ia IIae: 143; 61; Ia IIae, 1, 4, ad primum: qu. 7, u. 65; Ia IIae, 2, 1, ad secundum: 140; qu. 18, u. 72; Ia IIae, 4, 6, ad primum: qu. 23, u. 53; Ia IIae, 4, 7, resp.: qu. 23, u. 53; Ia IIae, 6, 1: qu. 60, u. 9; Ia IIae, 9, 1: qu. 138, uu. 66–67; Ia IIae, 9, 5, resp.: qu. 60, u. 95; Ia IIae, 9, 5, ad tertium: qu. 74, u. 127; Ia IIae, 10, 2, resp.: 122; Ia IIae, 34, 1, resp.: qu. 161, u. 31; Ia IIae, 46, 1, resp.: qu. 98, u. 28; Ia IIae, 56: 89–90; Ia IIae, 57, 1, arg. 1: qu. 140, u. 8; Ia IIae, 57, 6: 148; Ia IIae 58, 4, ad tertium: qu. 153, uu. 46–60; Ia IIae, 59, 2, ad primum: qu. 48, u. 16; Ia IIae, 59, 4: qu. 47, u. 9; Ia IIae, 60, 2: qu. 47, u. 9; Ia IIae, 60, 5, resp.: qu. 101, u. 8; Ia IIae, 64, 4: 135; Ia IIae, 66, 2, resp.: qu. 142, u. 12; Ia IIae, 73, 1 ad secundum: qu. 142, u. 12.

—, IIa IIae: 61; 143; IIa IIae, 29, 3: qu. 19, u. 19; qu. 36, u. 45; IIa IIae, 30, 3, sed contra: 60–61; qu. 51, u. 5; IIa IIae, 33, 1, ad primum: qu. 114 u. 5; IIa IIae, 47, 8: 148; IIa IIae, 51, 1, resp.: qu. 147, u. 7; IIa IIae, 51, 2: qu. 148, u. 14; IIa IIae, 53: 150; IIa IIae, 57, 1, arg. 1: qu. 113, uu. 3–4; IIa IIae, 57, 1, sed contra: qu. 113, uu. 7–8; IIa IIae, 57, 2 resp.: qu. 126, u. 29; IIa IIae, 58, 4: 89–90; IIa IIae, 58, 5, ad secundum: qu. 114 u. 5; IIa IIae, 58, 6, resp.: qu. 114, uu. 65–68; IIa IIae, 58, 10, sed contra: qu. 118, u. 13; IIa IIae, 66, 7, sed contra: qu. 55, uu. 48–53; IIa IIae, 66, 7, resp.: qu. 55, uu. 48–53; IIa IIae, 109, 3: qu. 110, u. 4; IIa IIae, 114, 1: qu. 101, u. 8; IIa IIae, 117, 1: 145–46; IIa IIae, 117, 3, ad tertium: qu. 82, u. 33; IIa IIae, 117, 6: qu. 84, u. 13; IIa IIae, 123, q: 143–44; IIa IIae, 129, 8, arg. 1: qu. 93, u. 5; IIa IIae, 134, 1, arg. 1: qu. 88, u. 12; IIa IIae, 134, 1, arg. 4: qu. 88, u. 9; IIaIIae, 134, 3, ad quartum: qu. 89, uu. 40–49; IIa IIae, 139, 2, ad primum: qu. 114 u. 5; IIa IIae, 141, 1, arg. 2: qu. 78, u. 10–11; IIa IIae, 141, 5, resp.: qu. 157, uu. 43–46; IIa IIae, 143, art. un., resp.: 150; qu. 78, u. 57; IIa IIae, 144, 1, arg. 3: qu. 105, u. 10; IIa IIae, 145: 150; IIa IIae, 151, 3, resp: qu. 78, u. 54; IIa IIae, 155, 3, resp.: 91; 150; qu. 158, uu. 24–25;

IIa IIae, 157, 1, arg. 2: qu. 97, u. 11; IIa IIae, 157, 1, resp.: qu. 97, u. 17–19; IIa IIae, 161, 1: qu. 91, u. 12; IIa IIae, 161, 3, resp.: qu. 91, u. 84.
—, *Summa contra Gent.* I, 72: qu. 138, uu. 66–67; II, 73: qu. 51, uu. 12–13; IV, 79: 110; IV, 80: 111; IV, 81: 111.
—, *Qu. disp. de potentia* 1, 1, arg. 1: qu. 45, u. 5; 2, 2, resp.: qu. 45, u. 5; 3, 6, arg. 10: qu. 56, u. 45; u. 54; 3, 6, resp. ad arg. 10: qu. 56, u. 54; 7, 5, ad septimum: qu. 7, u. 13.
—, *Qu. disp. de veritate* 2, 6: 125; 10, 4–6: 125; 12, 13, arg. 4 in oppositum: Prohemium, uu. 24–25; 14, 5, ad undecimum: qu. 142, u. 12; 27, 5, ad quintum: qu. 142, u. 12.
—, *Qu. disp. de malo* 1, 1, arg. 11: qu. 56, u. 45; 6, resp.: 122; qu. 60, u. 95; 7, 3, arg. 14: qu. 56, u. 45; 7, 4, arg. 3: qu. 56, u. 45; 8, 1, arg. 11: qu. 56, u. 45.
—, *Qu. disp. de anima* 12, resp.: qu. 45, u. 5.
—, *Qu. disp. de spiritualibus creaturis* 10, arg. 14: 165.
—, *Qu. disp. de virtutibus in communi* 13, resp.: 135.
—, *Qu. disp. de virtutibus cardinalibus* 1, resp.: 149; 2, resp.: qu. 153, uu. 46–60.
—, *Qu. disp. de quolibet*: 127; I, 1, 1: qu. 3, u. 32; II, 5, 2: qu. 111, uu. 8–9.
—, *Exp. sup. Iob ad litt.*, cap. 1: qu. 19, u. 19.
—, *Sup. Evangelium. S. Ioannis Lectura*, II, 1: qu. 74, u. 127.
—, *Expositio lib. Posteriorum* II, 8: qu. 6, u. 49
—, *In octo lib. Phys. Arist.* VIII, cap. 4, lect. 8: qu. 51, uu. 12–13.
—, *Sent. lib. De an.* I, 2: qu. 48, u. 16; qu. 49, uu. 27–28; I, 8: qu.134, u. 7; II, 21: qu. 56, u. 5; III, 4: 106.
—, *Sent. lib. De sensu* I, 6: qu. 56, u. 5.
—, *In. lib. De gen. et corr.*, Prooemium: Prohemium, uu. 24–25.
—, *In XII lib. Metaph. exp.* V, 13: qu. 41, u. 12.
—, *Sent. lib. Eth.* I, 1: Prohemium, u. 91; uu. 95–100; qu. 1, uu. 71–77; qu. 3, uu. 49–50; I, 2: qu. 22, uu. 61–63; I, 3: 53; I, 5: qu. 162, u. 7; I, 13: Prohemium, uu. 6–7; qu. 23, u. 53; I, 16: qu. 34, u. 80; I, 20: qu. 168, u. 6; II, 1: qu. 135, u. 43; II, 3: qu. 47, u. 9; qu. 48, u. 16; qu. 51, u. 28; qu. 162, u. 7; II, 4: qu. 24, u. 32; III, 1: qu. 4, u. 11; III, 6: qu. 51, u. 9; III, 13: qu. 74, u. 26; III, 15: qu. 46, uu. 12–13; III, 20: qu. 48, uu. 49–53; IV, 8: qu. 8, u. 15–16; IV, 13: qu. 74, u. 94; qu. 99, u. 10; qu. 100, uu. 18–20; IV, 17: qu. 105, uu. 37–38; V, 9: qu. 121, uu. 11–24; VI, 2: qu. 66, u. 10; qu. 134, u. 61; VI, 8: qu. 147, u. 7; qu. 147, u. 39; VI, 9: 148–49; VII, 1: 152; qu. 155, u. 33; VII, 3: qu. 51, u. 9; qu. 159, u. 15; VII, 10: 150; qu. 158, uu. 24–25; VIII, 1: qu. 19, uu. 18–19; VIII, 2: qu. 162, u. 7; X, 1: qu. 160, uu. 49–51; X, 8: qu. 168, u. 13.
—, *Sup. lib. De causis exp.*, Prologus: qu. 20, u. 29.
De sortibus, cap. 4: qu. 74, u. 127.

Thomas de Svtona: 143.

Thomas Wilton: 103.

Tvllivs, cf. Cicero.

Valerivs Maximvs: 139.

—, *Facta et dicta memorabilia* IV, 3: qu. 18, u. 60; IV, 4: Prohemium, uu. 12–13; VIII, 7: qu. 31, u. 9.

Xenocrates: qu. 18, u. 60–61.

Indice degli Autori moderni citati nell'Introduzione

Aertsen, J. A., 100, 102
Albert, B. O., 102

Bakker, P., 18
Bataillon, L. J., 18, 27, 99
Bejczy, I., 18, 152
Bérubé, C., 126
Bettetini, M., 29
Borgo, M., 19
Brenet, J.–B., 19

Calma, D., 19
Cannone, D., 19
Cao, G. M., 132
Casadei, E., 19
Casagrande Mazzoli, M. A., 132
Casagrande, C., 132
Celano, A. J., 146
Ciccarelli, D., 132
Coccia, E., 19
Corbini, A., 102
Costa, I., 102, 104, 126, 147, 152
Courtenay, W. J., 100, 101

D'Onofrio, G., 18
Dain, A., 59
De Raedemaker, J., 117
De Ricci, S., 23
Derisi, V., 19
Deuffic, J.–L., 100–102, 159
Donati, S., 103
Doucet, V., 101

Ebbesen, S., 100, 102, 131
Emery, K., 102
Enders, H. W., 102
Ermatinger, C. J., 102
Etzkorn, G. J., 126

Falzone, P., 19
Fauser, W., 102, 109, 120, 159
Flüeler, C., 102

Garfagnini, G. C., 159
Gauthier, R. A., 18, 23–25, 29, 30, 33, 41–43, 46, 53, 58, 64–68, 75, 76, 93, 99, 104, 105, 122, 141–143, 146–148, 150, 153, 154, 159
Gavinelli, S., 132
Gibiino, F., 18
Giocarinis, K., 147
Glorieux, P., 100, 101, 103
Grabmann, M., 30, 146, 154
Graf, T., 155
Guidi, A., 19

Imbach, R., 18

Kristeller, P. O., 29

Krupa, P., 18

Lambertini, R., 19
Lenzi, M., 19
Lizzini, O., 19
Lorenzetti, E., 19
Lottin, O., 74, 142, 144, 146, 154

Maier, A., 29, 30
Maierù, A., 18
Marichal, R., 126
Musatti, C., 19

Oliva, A., 18

Pagnoni Sturlese, M. R., 159
Pajda, Z., 18
Paparella, F. D., 29
Pasquali, G., 49, 59
Pattin, A., 126
Pelzer, A., 26, 103, 159
Pinborg, J., 102, 130, 131
Pomaro, G., 159
Porro, P., 19

Rossini, M., 103

Samaran, C., 126
San Cristóbal Sebastián, A., 99
Schabel, C., 103, 124
Sorge, V., 18
Speer, A., 100, 102
Stegmüller, F., 103
Stussi, A., 46

Toste, M., 19

Valente, L., 19
Vecchio, S., 132
Vittorini, M., 19

Walther, H., 29
Weijers, O., 19, 103
Wilson, W. J., 23
Wippel, J.–F., 124

Zamponi, S., 159
Zavattero, I., 19, 29
Zuccolin, G., 19